دراسات مصطلحية

مجلة حولية محكمة يصدرها معهد الدراسات المصطلحية

المدير المسؤول

د. الشاهد البوشيخي

الهيئة الاستشارية

د. شاكر الفحام (سوريا)
د. عبد الكريم خليفة (الأردن)
د. دفع الله عبد الله الترابي (السودان)
د. ناجح محمد خليل الراوي (العراق)
د. أحمد مطلوب (العراق)
د. أحمد الأخضر غزال (المغرب)
د. علي القاسمي (المغرب)
د. عبد السلام المسدي (تونس)
د. أحمد حسن فرحات (الإمارات العربية)
د. أمين عبد الكريم باربو (فرنسا)

رئيس التحرير

د. عبد الرحيم الرحموني

هيئة التحرير

د. عبد العلي حجيج
د. فريد الأنصاري
د. عز الدين البوشيخي
د. إدريس الفاسي
د. رشيد سلاوي
د. مصطفى فوضيل
دة. فريدة زمرد

النشر في المجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين المتخصصين في الدراسات المصطلحية وفقا لقواعد النشر التالية:

- تعطـــى أولوية النشر للمقالات والأبحاث التي تعنى بالمصطلح تنظيرا وتطبيقاً.
- تخضـــع المواد الواردة على المجلة للتحكيم العلمي من قبل لجنة مختصة قبل إقرار نشرها.
- ترسل المقالات والأبحاث مطبوعة على الورق، ومخزنة في قرص مرن.

عنوان المراسلة: معهد الدراسات المصطلحية، ص. ب 6012 فاس 30024 المغرب
الهاتف والناسوخ: 55732275 (212)
العنوان الإلكتروني:

almustalaheya@maktoob.com

- حقوق الطبع والنشر محفوظة.
- المقالات والأبحاث تخضع في ترتيبها لاعتبارات فنية.
- تعبر المقالات والأبحاث عن رأي أصحابها.

2017-11-15 08:26

محتويات العدد

الأستاذ الدكتور عبد الله الطيب في ذمة الله تعالى..... 5

الأستاذ الدكتور عبد الله الطيب : سيرة عالم وأديب: 7

❑ **كلمة العدد**: 11

إقامة المصطلح

د. الشاهد البوشيخي..... 13

❑ **ملف العدد**: "جهود العلماء في دراسة المصطلح القرآني"... 17

مدخل لدراسة جهود المفسرين في تفسير المصطلح القرآني

د. أحمد أبو زيد..... 19

جهود الفقهاء في دراسة المصطلح القرآني

د. محمد الروكي..... 27

نظرات في أدلة الأحكام وعلاقتها بمصطلح علوم القرآن

د. عبد الحميد العلمي..... 35

نظرات في مفهوم الغريب في الدراسات القرآنية

د. محمد المالكي..... 49

مائدة مستديرة

إعداد: د. مصطفى فوضيل..... 59

❑ **دراســـات نـظـريـــة**: 65

نحو تصور شامل للمسألة المصطلحية

د. الشاهد البوشيخي..... 67

في مفهوم المرجعية واستعمالات الفكر العربي والإسلامي المعاصر

د. سعيد شبار..... 85

تعدد المفاهيم الاصطلاحية في الإعراب أصلا وفرعا

د. فخر الدين قباوة..... 123

أنواع التعريف في تراث طه حسين النقدي

د. مصطفى اليعقوبي..... 151

مسألة التعريف عند المناطقة المحدثين

د. العياشي السنوني..... 173

❑ **دراسات تطبيقية:** 179

مفهوم الطبع والختم وعلاقتهما بالقلب في القرآن الكريم

د. نجيب بنعبد الله المدغري..... 181

مصطلح الاجتهاد عند الإمام الشاطبي (790 هـ)

د. فريد الأنصاري..... 207

مصطلح "الاستئناف" في تفسير الكشاف

د. رشيد سلاوي..... 247

مصطلح "الرمل" في التراث النقدي تأسيساً على نصوص الطبقات والأغاني والموشح

د. صالح أزوكاي..... 263

❑ **من تراثنا المصطلحي:** 279

بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين

القاضي أبو الوليد الباجي..... 281

❑ **تقارير علمية:** 287

تقرير علمي عن ندوة: "التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم"

د. عز الدين البوشيخي..... 289

تقرير عن اليوم الدراسي: "المعجم التاريخي للمصطلح التربوي من خلال التراث الإسلامي"

ذ. السعيد الزاهري..... 311

❑ **وراقيات مصطلحية:** 317

وراقية عن المفاهيم القرآنية

إعداد: دة.فريدة زمرد..... 319

❑ **أخبار مصطلحية:** 325

من أخبار المصطلح (2001-2002)

إعداد: د. رشيد سلاوي..... 327

بسم الله الرحمن الرحيم

الأستاذ الدكتور عبد الله الطيب

في ذمة الله تعالى

فوجئنا، والمجلة تستعد لإصدار عددها الثاني، بنبإ وفاة علم من أعلام اللغة والأدب العربي في العصر الحديث: العلامة الجليل الأستاذ الدكتور عبد الله الطيب رئيس مجمع اللغة العربية بالخرطوم.

وبهذه المناسبة الأليمة تتقدم كافة أسرة مجلة دراسات مصطلحية وكل أعضاء المجلس الإداري لمعهد الدراسات المصطلحية بفاس إلى كافة أفراد أسرته ومحبيه في السودان وكل مكان بالتعازي الخالصة، داعين له بالمغفرة والرحمة.

وتقديرا للجهاد الكبير الذي نهض به طيلة حياته في خدمة اللغة العربية وآدابها ذابا عن الثقافة الإسلامية وأصالتها، واستحضارا للسنوات السعيدة التي قضاها معه جمهور الجامعة المغربية من 1977 إلى 1986م، وتقديرا لدعمه لمجلة "دراسات مصطلحية" الذي هو أحد مستشاريها الكبار ...

فإننا نتقدم بأعمال هذا العدد من المجلة هدية متواضعة لروحه الطاهرة.

تغمد الله تعالى الفقيد برحمته، وأسكنه فسيح جناته.

وإنا لله وإنا إليه راجعون.

الأستاذ الدكتور عبد الله الطيب رحمه الله
سيرة عالم وأديب

- ولد بالتميراب غرب مدينة الدامر في 2 يونيو 1921م.
- تخرج من المدارس العليا بالخرطوم (الآن جامعة الخرطوم) في آخر 1942م وتعتبر معادلة للإجازة.
- معادلة إجازة الشرف بجامعة لندن سنة 1947م.
- الدكتوراه من جامعة لندن يونيو 1950م.
- محاضر بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن 1950 ـ 1951م.
- رئيس قسم اللغة العربية وتدبير مناهج المدارس الوسطى بمعهد التربية ببخت الرضا مع تدريب المعلمين والتفتيش 1951 ـ 1954م.
- محاضر بكلية الخرطوم الجامعية 1954 ـ 1955م.
- أستاذ كرسي اللغة العربية بجامعة الخرطوم سنة 1956م.
- عميد كلية الآداب ـ جامعة الخرطوم 1961م.
- عضو عامل بمجمع اللغة العربية بالقاهرة 1961م.
- أول عميد ومؤسس لكلية عبد الله بايروبكنو التابعة لجامعة أحمد بلو زاريا بنيجيريا (الآن جامعة بايروبكنو) 27 مايو 1964م.
- أحد محرري موسوعة أفريقيا بغانا ـ سبتمبر 1964م.
- مدير جامعة الخرطوم ـ يوليو 1974م.
- مدير جامعة جوبا 1975م ـ 1976م.
- تقاعد اختياري من جامعة الخرطوم 1976م.

- أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والدراسات الإنسانية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس من ديسمبر 1977م - يوليو 1986م.
- أستاذ ممتاز مدى الحياة بجامعة الخرطوم 1977م (منصب تشريفي)1977/12/19م.
- دكتوراه فخرية في الآداب - جامعة الخرطوم 1981م - يوليو 1986م.
- أستاذ بجامعة الخرطوم 1986م.
- دكتوراه فخرية في الآداب بجامعة كنو بنيجيريا 1988م - D.L.tt
- دكتوراه فخرية في الآداب بجامعة الجزيرة D.L.tt
- رئيس مجمع اللغة العربية بالخرطوم - أبريل 1990م.
- رئيس مجلس جامعة الخرطوم - نوفمبر 1993م.
- رئيس اتحاد الأدباء 1995م.

- شارك في التدريس والندوات زائر في عدة جامعات بالبلاد العربية والأفريقية والآسيوية وبريطانيا فيما بين 1985 - 1993م.
- له مشاركة في العمل الإذاعي بالسودان منذ 1940م وقد فسّر القرآن الكريم كله بوضوح ووفاء من سنة 1985 - 1993م والقارئ الشيخ صديق أحمد حمدون رحمه الله.
- له مشاركة في النشاط المسرحي التعليمي والجامعي والقومي وتأليف مسرحيات عدة ومسرحية شعرية مثلت عدة مرات.
- تشرف بحضور الدروس الحسنية والمشاركة فيها بالقصر الملكي بالمغرب منذ سنة 1406 هـ.
- اختير للتحكيم في جائزة الملك فيصل العالمية وغيرها منذ 1407 هـ (عدة مرات).
- له درس أدبي في الإذاعة السودانية بعنوان (محاضرة الأسبوع).
- له درس آخر في التلفزيون (سير وأخبار).

➢ **الجوائز:**

1. جائزة الشهيد الزُّبير محمد صالح.
2. جائزة الملك فيصل العالميّة 2000م.

➢ **مؤلفاته:**

- سمير التلميذ (التعليم الأساسي).
- من حقيبة الذكريات.
- من نافذة القطار.
- الأحاجي السودانية.
- كتاب "المرشد إلى فهم أشعار العرب" من خمس مجلدات، أربعة أجزاء الأول في الوزن، والثاني في الجرس، والثالث في المجاز والتصوير، والرابع الأول في المديح النبوي وأساليب القصيدة في الطورين الأولين، والرابع الثاني في الأساليب في العصر الحديث ـ قدّم للكتاب الدكتور/ طه حسين.

➢ **كتب في الأدب:**

1. مع أبي الطيب المتنبي.
2. الطبيعة عند المتنبي.
3. كلمات من فاس.
4. ما نشر في مجلة السودان.
5. الحماسة الصغرى.
6. القصيدة المادحة.

➢ **التفسير:**

1. جزء عم الأولي.
2. جزء تبارك.
3. جزء قد سمع.

4. تفسير القرآن مع قراءة الشيخ صديق أحمد حمدون، مسجل بالإذاعة.

➢ **دواوين الشعر:**

- أصداء النيل.
- أغاني الأصيل.

➢ **مسرحيات:**

- مسرحية زواج السمر.
- مسرحية البرامكة.

➢ **مؤلفات أخرى:**

- سقط الزند الجديد "شعر".
- Heroes of Arabic
- شرح أربعة قصائد لذي الرمة.
- شرح بائية ذي الرمة.
- تاريخ النشر الحديث.
- مشروع السدرة.
- نوار القطن.
- ختام الفتنة باليوت.
- أندرو كليس درماسد "ترجمة".
- المعراج.
- ديوان شعر واللواء الظافر.
- Stories from the sands of Africa
- برق المدد بعدد وبلا عدد.
- حتام نحن مع الفتنة باليوت.
- أنغام طروب (ديوان شعر) في المطبعة الآن.

كلمة العدد

❑ إقامة المصطلح الأصل

د. الشاهد البوشيخي

2017-11-15 08:48

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

إقامة المصطلح الأصل

د. الشاهد البوشيخي
مدير معهد الدراسات المصطلحية

1 – إقامة المصطلح : إقامة المصطلح تعني إتمام الكلمة، وإتمام الكلمة يعني التوفية، قال الراغب "إقامة الشيء: توفية حقه" (المفردات / قوم) ومن وفّى فقد وفى واستوفى، وقام بالأمر وأقامه حتى قام واستقام، وصار الاسم يساوي مسماه، والمصطلح يطابق مفهومه. ومتى أقيم المصطلح قام الخلق والأمر على وجهه، وأقيم الدين على حقه، وقامت الحجة على المقصر والغالي، واستقام التواصل بين الناس، وقام الناس بالقسط. وليس لغير ذلك أرسلت الرسل وأنزلت الكتب: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ (الحديد:25).

ولقد كان إبراهيم عليه السلام المثال لذلك، فجعله الله جل جلاله بذلك للناس إماما ﴿ وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾. (البقرة:124).

إن إقامة مصطلح الخلق دون تبديل ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ (الروم:30)، وإقامة مصطلح الأمر دون تأويل ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الجاثية:18). هو مناط إقامة المصطلح، وبقدر تلك الإقامة في العالم يكون السلام والأمن، وبقدر الإخلال بها يكون الاضطراب والفزع والخوف.

2 – إقامة المصطلح الأصل: وإقامة المصطلح الأصل هي الأصل، وإذا لم يقم الأصل، لم تقم الفروع، ومن ثم كان البدء ضرورة عند محاولة القيام بإقامة المصطلح، إقامة المصطلح الأصل : مصطلح الوحي الإلاهي، مصطلح كلام الله جل جلاله، مصطلح كلام رب السماوات ورب الأرض رب العالمين، ... مصطلح القرآن والسنة البيان؛ ففيهما خلاصة حق مصطلح "الخلق" من رب

الخلق، وفيهما خلاصة حق مصطلح "الأمر" من رب الأمر. ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ﴾ (المائدة:48) ﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾ (الأعراف : 54).

3 – الإقامة في القرآن: ومدار الإقامة في القرآن على جعل الشيء قائما على أحسن وجه. **وأكثر إسنادها فيه إلى الصلاة** ﴿ فأقيموا الصلاة ﴾ :

لأنها عمود الأمر: إذ قامت قام، وإذ انهدمت انهدم: عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: "...ألا أخبرك برأس الأمر كله وعموده وذروة سنامه قلت بلى يا رسول الله قال رأس الأمر الإسلام **وعمودُهُ الصَّلاةُ** وذروةُ سنامه الجهادُ... رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

ولأنها أسمى نقطة بين العبد ورب العبد: إذا تحققت إقامتها تحقق التيار، وإذ انقطعت انقطع التيار.

ومما اسندت إليه فيه:

"**الدين**" **وما يمثله من كتب، كالتوراة والإنجيل وما أنزل** .... ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ (الشورى:13) ﴿ ولو أنهم أقاموا **التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم** لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴾ (المائدة:66) جميع فوائد الشرع ومقاصد الشرع منوطة بإقامة الشرع. فإن كانت كانت، وإن انعدمت انعدمت.

و"**الشهادة**" و"**الوزن**" "يقوم الناس بالقسط... إذ كل اختلال في الميزان يزلزل الأكوان بله الإنسان ﴿ والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان **وأقيموا الوزن** بالقسط ولا تخسروا الميزان ﴾ (الرحمن: 7-9) ﴿ **وأقيموا الشهادة** لله ﴾ (الطلاق:2).

وبناء عليه فإقامة المصطلح الأصل تستلزم فيما تستلزم:

- **إقامة لفظه.**
- **وإقامة مفهومه.**
- **وإقامة العمل به.**

– وإقامة بيانه.

4 – إقامة لفظ المصطلح الأصل: فإقامة لفظه تعني أن يكون لفظه هو المستعمل في التواصل بين الناس بيانا وتبيانا به يعبرون، وإياه يتدبرون، لم يفسدوه في معجمهم الحي، ولم يعوضوه بشيء ولّدوه أو استوردوه، لأنه المختار لتسمية كل الناس، من رب الناس ومن سمى بلاد الناس، هو المختار للتسمية والدلالة، وهو المختار لأسس التسمية والدلالة، اختاره الله جل جلاله على علم بالخلق ومعاني، والأسس والأحوال والأعصار: **فمن هجره فقد هجر كتاب الله، ومن اختار غيره فقد اختار غير ما اختار الله**، ولن تصح إقامة الدين بغير إقامة لفظه إرسالا واستقبالا، قولا وجماعة: هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته (الجمعة:2)، وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (التوبة:6).

ولقد خلت على أمة قوم أقمت فيهم بعض الوقت بينهم، واستحالت أو تغيرت دلالاتهم، وكل ذلك صدف بالأفواه عن سبيله، وصدها عن سواء السبيل.

5 – إقامة مفهوم المصطلح الأصل: وإقامة مفهومه تعني أن يفهم من لفظه ما فهمه أو فهّمه من أنزل عليه صلى الله عليه وسلم أول مرة دون تغيير أو تبديل، بدلالة زمن التنزل للألفاظ، ودلالة سياق الاستعمال للألفاظ، ودلالة الصفات والأشكال والأحوال التي وردت عليها الألفاظ، والعلاقات والقضايا التي ارتبطت بها الألفاظ. فلا يفهم اللفظ بدلالة ما بعد زمن التنزل، ولا بدلالة سياق غير سياق الاستعمال القرآني للألفاظ، ولا بدلالة صفات أو أشكال وأحوال لم ترد عليها اللفظ في القرآن، أو علاقات أو قضايا لم يتعلق بها اللفظ في القرآن، فكم ضيقت مفاهيم قرآنية بعد أن كانت ما أوسعها! وكم وسعت مفاهيم بعد أن كانت ما أضيقها! وكم غيرت ما فهم وأسيء، وكم تشوهت قضايا وبدلت علاقات غير العصور، ولن يصح أخر هذه الأمة إلا بما صح به أولها: استفادة مفهوم من مجموع صور استعمال لفظ مفهوم بدلالة زمن التنزل، وإلا فهو التشويه والتشويه المستمر.

6 – إقامة العمل بالمصطلح الأصل: وإقامة العمل به تعني التخلق بما يقتضيه مفهومه في الظاهر والباطن معا، في الجنان واللسان والجوارح، في الفرد والجماعة والأمة؛ ذلك بأن الدليل على حاق التحقق هو التخلق. وما لم يتمثل المفهوم في واقع يمثله فلن تظهر الثمار، وكل ادعاء للفهم دون شاهد من العمل فإنما هو محض افتراء. ولو أحسنوا الفهم لأحسنوا العمل، ولو أحسنوا العمل لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف:96)

وبإقامة العمل بالمصطلح تقوم الحجة، وتمثل القدوة، ويظهر للعيان فضل ما جاء به القرآن. وما منع الناس أن يومنوا في هذا الزمان، إلا أن أمة القرآن لا تقيم العمل بمصطلح القرآن.

7 – إقامة بيان المصطلح الأصل: وإقامة بيانه تعني أداءه كما حُمل، بعد حَمْله كما أُنْزل. ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ (آل عمران:187) وذلك يتأكد خاصة في هذه الأمة الخاتمة؛ لانقطاع النبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم في الناس، واستمرار التكليف في متبعيه إلى قيام الساعة، بالشهادة على الناس. ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾(البقرة:143).

ولا إقامة للبيان دون إقامة لما سبق من التبين، لفظا ومفهوما وعملا. ولا شهادة على الناس دون شهادة على النفس لتحقيق الأهلية للشهادة على الناس.

8 – ولأهمية المصطلح الأصل كان الاهتمام في ملف هذا العدد الثاني بمصطلح القرآن، ولفت النظر إلى بعض جهود السابقين في الاهتمام به عبر الفنون والقرون. وأصل الملف يوم دراسي عن "**جهود العلماء في دراسة المصطلح القرآني**" أقامه معهد الدراسات المصطلحية بتعاون مع مجموعة البيان للدراسات المصطلحية بكلية الآداب بالمحمدية يوم 13 ذي القعدة 1418هـ الموافق 10 مارس 1998م، فعسى أن يكون في مادته بعض ما يثير اهتمام الباحثين ليغذوا السير في اتجاه التحضير لإقامة المصطلح الأصل. وبالله التوفيق.

فاس في صبيحة الأحد

1424/4/21هـ - 2003/6/22م

ملف العدد

أعمال اليوم الدراسي "**جهود العلماء في دراسة المصطلح القرآني**" الذي نظمه معهد الدراسات المصطلحية بتعاون مع مجموعة البيان للدراسات المصطلحية بكلية الآداب – المحمدية يوم 13 ذي القعدة 1418هـ / 10 مارس 1998

- **مدخل لدراسة جهود المفسرين في تفسير المصطلح القرآني**

د. أحمد أبو زيد

- **جهود الفقهاء في دراسة المصطلح القرآني**

د. محمد الروكي

- **نظرات في أدلة الأحكام وعلاقتها بمصطلح علوم القرآن**

د. عبد الحميد العلمي.

- **نظرات في مفهوم الغريب في الدراسات القرآنية**

د. محمد المالكي.

- **مائدة مستديرة في موضوع: المصطلح القرآني وعلاقته بمختلف العلوم**

إعداد: د. مصطفى فوضيل.

مدخل لدراسة جهود المفسرين في تفسير المصطلح القرآني

د. أحمد أبو زيد (*)

القرآن الكريم كلام رب العالمين، أنزله بلسان عربي مبين، على خاتم الأنبياء والمرسلين. جلّله بجلال الألوهية، وأفاض عليه من أنوار الرسولية، ألفاظه مصابيح نورانية، ومعانيه دلالات روحانية.

ألفاظ القرآن عربية، لكنها حين صدرت من عالم الملكوت اكتست جلالا ونوراً. قال تعالى: "يا أيها الناس قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين"[1]. وقال: "فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أُنزل معه أولئك هم المفلحون"[2] وقال: "فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا"[3] وقال "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا"[4].

وآيات القرآن وكلماته مفصلة على علم الله تعالى الذي أحاط بكل شيء علما. قال تعالى: "ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يومنون"[5]. وقال سبحانه: "ألر. كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم

---

* - أستاذ بكلية الآداب - الرباط، المغرب.

1- المائدة: 15.

2- الأعراف: 157.

3- التغابن: 8.

4- الشورى: 52.

5- الأعراف: 53.

خبير"[6]. "حم، تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون"[7].

إن ألفاظ القرآن الكريم وكلماته ليست مجرد أصوات لغوية عربية، وليست مقيدة برموزها ودلالاتها التي جرى بها الاستعمال العربي، بل هي كلمات ودلالات تحمل في طياتها صفات الألوهية، ولذلك فتفسير هذه الألفاظ يجب أن لا يقف عند معانيها التي عُرفت في اللسان العربي، وفي معاجمه. صحيح أن القرآن العظيم نزل بلغة العرب، لكن ألفاظه وكلماته وأساليبه أجلّ وأعظم من ألفاظهم وأساليبهم، ولا يجوز أن تفسر بمجرد ما كانت تدل عليه في كلامهم. وقد عاب ابن تيمية رحمه الله هذا الضرب من التفسير الذي حدث بعد تفسير الصحابة وأوضح أن الخطأ فيه جاء من تفسير ألفاظ القرآن "بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن وإلى المنزل عليه وإلى المخاطب به"[8].

نعم، يجوز للمفسر أن يعود إلى كلام العرب ليتعرف على أصل استعمال اللفظ القرآني، المراد تفسيره في اللغة العربية، لكن ينبغي أن لا يقف عند ذلك المعنى، بل يجب أن ينظر في الاستعمال القرآني لذلك اللفظ في السور المختلفة، ثم ينظر في سياق الكلام في كل سورة ويراعي ما يقتضيه ذلك السياق، ثم يُراعي ما يليق بمقام الألوهية، وما يجب في حقها وما لا يجوز، ويراعي أيضاً مقتضى حال المخاطَب وأسباب نزول الآيات.

1- جهود العلماء القدامى في دراسة المصطلح القرآني:

وبهذا كله يتبين أن دراسة المصطلح القرآني عمل ليس بالسهل، وقد بذل المفسرون واللغويون جهوداً كبيرة في تفسير ألفاظ القرآن في مؤلفات خاصة سموها

6- هود: 1.

7- فصلت: 3.

8- مقدمة في أصول التفسير:

تفسير غريب القرآن، ومؤلفات أخرى توصف بالدراسات المصطلحية. فمن النوع الأول:

1- تفسير غريب القرآن المنقول عن ابن عباس -رضي الله عنه- وأوثقُ ما نقل عنه في ذلك: صحيفة علي بن أبي طلحة، وعليها اعتمد البخاري. وقام فؤاد عبد الباقي بتجريدها من صحيح البخاري وطبعها تحت عنوان: "معجم غريب القرآن مستخرجا من صحيح البخاري". وهذا المعجم لا يشمل الصحيفة بتمامها.

وألف في غريب القرآن كتب كثيرة منها:

1- كتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان (ت 150 هـ).
2- غريب القرآن لأبي فِيد السدوسي (ت 195 هـ).
3- غريب القرآن لأبي محمد يحيى اليزيدي (ت 202 هـ).
4- غريب القرآن للنضر بن شُمَيِّل (ت 203 هـ).
5- مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 210 هـ).
6- غريب القرآن للأصمعي (ت 213 هـ).
7- غريب القرآن للأخفش الأوسط (ت: 215 هـ).
8- غريب القرآن للقاسم بن سلام (ت 224 هـ).
9- غريب القرآن لمحمد بن سلام الجمحي (ت 231 هـ).
10- غريب القرآن لابن قتيبة (ت 276 هـ).
11- غريب القرآن لأبي عبيد أحمد بن محمد الهَرَوي (ت: 401 هـ).
12- غريب القرآن لمكي بن محمد القيسي (ت: 437 هـ).
13- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ لأحمد بن يوسف الحلبي المعروف بالسمين الحلبي (ت: 756 هـ).

وأهم هذا النوع وأكثره انتشاراً: كتاب الراغب الأصفهاني: "المفردات في غريب القرآن" (ت: 502 هـ). والمطبوع من هذه المؤلفات حسب علمي:

- معجم غريب القرآن المروي عن ابن عباس.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة.
- كتاب الغريبين للهروي حققه الطماحي.
- كتاب غريب القرآن لابن قتيبة، حققه أحمد صقر.
- كتاب غريب القرآن للسجستاني.
- المفردات للراغب الأصفهاني.
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ للسمين حققه عبد السلام أحمد التونجي الحلبي.

وهناك مؤلفات أخرى يمكن أن تُعَدَّ من قبيل الدراسات المصطلحية يجد فيها الباحث شروحا مفيدة لألفاظ القرآن ومصطلحاته. منها: "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة، و"كتاب الزينة في الألفاظ الإسلامية" لأبي حاتم الرازي (ت:322 هـ)، و"الكليات" لأبي البقاء الكفوي، و"كتاب عجائب القرآن" للفخر الرازي، وكتاب: "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز" للفيروزآبادي. وفي اعتقادي أن مفردات الراغب الذي ذكرناه في النوع الأول أقرب إلى هذا النوع من غيره من المؤلفات. لأنه يمتاز بأنه لا يقتصر في شرح ألفاظ القرآن على الاستعمال اللغوي، بل يُراعي الاستعمال القرآني الخاص، ويُراعي كذلك قاعدة السياق عند تفسير كل لفظ، وهذه هي الدراسة المصطلحية.

وتُضاف إلى جهود هؤلاء المؤلفين تلك الجهود الكبيرة التي نجدها في كتب التفسير العام غير أن اهتمام المفسرين بشرح ألفاظ القرآن وتحقيق معانيها الاصطلاحية يختلف قوة وضعفا. فهناك من المفسرين من أدرك قيمة المفردات القرآنية واهتم ببيان معانيها ودلالاتها في كل موضع وردت فيه، وهناك من لا يُعير ذلك كبير اهتمام، كما أن بعضهم تأثر بمذهبه في العقيدة في تفسير بعض المصطلحات القرآنية بالمعاني التي حدثت في الأوساط الكلامية، ومن أمثلة ذلك: تفسير علماء المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة للألفاظ الدالة على الصفات الإلهية

وأفعـــال الله عز وجل، وألفاظ الهداية والضلال والفسق والإيمان والكفر والإرادة والمشيئة... والقضاء والقدر وغيرها.

2 - جهود العلماء في العصر الحديث:

مـــن أول ما يُلاحظه الباحث: ضعف اهتمام العلماء بهذا العلم وإحجامهم عـــن التأليف في بيان المصطلحات القرآنية، مع ما نلمَسُه من الحاجة الشديدة إلى مثل هذه الدراسة، بسبب الفوضى المصطلحية التي يعرفها الوسط العلمي في العصر الحديـــث. وما ألف في هذا الباب لا يبلغ -على ما في علمي- عدّ أصابع اليد، لم أجـــد ســـوى كتيب مفيد لأبي الأعلى المودودي بعنوان "المصطلحات الأربعة في القرآن"، وبحثا للباحث عودة خليل أبو عودة بعنوان "التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن" وفصلا من كتاب مازن المبارك "نحو وعي لغوي" بعنوان تطور الدلالة والألفاظ الإسلامية.

غـــير أني لاحظـــت فـــيما اطلعت عليه من كتب التفسير الحديثة أن بعض المفســـرين المحدثـــين كـــانوا أعمق وعيا بالدلالة الاصطلاحية لبعض ألفاظ القرآن وأعاروها بعض ما تستحق من الاهتمام، وتوسعوا في شرح دلالاتها الواسعة، ومن هؤلاء الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، وسيد قطب.

3 - قيمة تفسير ألفاظ القرآن ومرتبته:

وضـــع العـــلماء تفســـير ألفاظ القرآن في المرتبة الأولى من علومه وتفســـيره: قال الراغب الأصفهاني في مقدمة كتابه المفردات: "إن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن: العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردَة، فتحصيل معاني مفردات القرآن من كونه من أوائل المعـــاون لمـــن يُريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللّبِن في كونه من أوائل المعـــاون في بناء ما يُريد أن يبنيه، وليس كذلك نافعاً في علم القرآن فقط بـــل هو نافع في كل علم من علوم الشرع، فألفاظ القرآن هي لب كلام

العـــرب وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم وإليها مفزع حذاق الشعراء في نظمهم ونثرهم"[9].

وقـــال الســـمين الحلبي: "أما بعد، فإن علوم القرآن جمة ومعرفتها موكدة مهمة، ومن جملتها المحتاج إليها والمعوّل في فهمه عليها: مدلولات ألفاظه الشريفة، ومعرفة معانيه اللطيفة؛ إذ بذلك يُترقى إلى معرفة أحكامه وبـــين حلالـــه وحرامه، ومناحي أقواله وإثارة مواعظه وأمثاله، فإنه يدل بأكثر من لغة –لغة العرب المحتوية على كل فن من العجب".

وقال الشيخ محمد عبده: "للتفسير مراتب... فأما المرتبة العليا، فلا تـــتم إلا بأمور: أحدها: فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أُودعَهَا القرآن، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مكتفٍ بقول فلان وفهم فلان. فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان، ثم غلبـــت عـــلى غيرهـــا بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، من ذلك لفظ "التأويل": اشتهر بمعنى التفسير مطلقاً أو على وجه مخصوص، ولكنه جاء في القـــرآن بمعان أخرى، كقوله تعالى: "هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذينَ نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق..." فما هذا التأويل –يتساءل الشيخ محمد عبده– يجب على من يُريد الفهم الصحيح أن يتتـــبع الاصطلاحات التي حدثت في الملّة ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب الحكيم، فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملّة بعد القرون الثلاثة الأولى.

فعـــلى المفســـر المدقـــق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يجمـــع مـــا تكرر في مواضع منه وينظر فيه، فربما استُعمل بمعان مختلفة؛ كلفـــظ "الهدايـــة" وغيره. ويُحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية،

9- المفردات في غريب القرآن، /المقدمة

فـيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه بعضا. وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبقه من القـول، واتفاقه مع جملة المعنى، واتفاقه مع القصد الذي جاء به الكتاب الحكيم بجملته".

هذه النصوص تبيّن ميزة ألفاظ القرآن، وقيمتها في كل تفسير وفي كل فهم، والطريقة الصحيحة لتحقيق معانيها، ولكننا، لا نجد تطبيق هذه القواعد المنهجية في تفسير القرآن في جميع الأحوال عند جميع المفسرين.

أما المؤلفات التي صنفت في شرح غريب القرآن وتفسيره. هل يمكن اعتبارها دراسات مصطلحية لألفاظ القرآن الكريم؟، من خلال ما اطلعتُ عليه مـن هذه الكتب، تبيّن لي أن هذه الكتب هي إلى الشرح اللغوي الصرف أقرب منها إلى الدراسة المصطلحية، فهي اقتصرت في الغالب على الشـرح اللغـوي المعجمـي، ولم تُراعِ شيئا من خصائص لغة القرآن، وجـاءت تلـك الشروح مختصرة جدا وكأنها ألفت للمبتدئين أو لمن لا يفهمـون اللغة العربية. كان حرص أصحاب هذه المؤلفات، وجلهم من اللغويـين، عـلى تفسير ألفاظ القرآن بالرجوع إلى معانيها في اللسان العربي، والاستشهاد عليها بشواهد من الشعر القديم، يشغلهم عن النظر في المعاني الاصطلاحية التي اكتسبتها الألفاظ بالاستعمال القرآني.

في كـتاب غريـب القـرآن لابن قتيبة مثلا، نجد المؤلف يمر على مصطلحات قرآنية كبيرة من غير أن يذكرها، وإن ذكرها في موضع آخر فسرها تفسيراً غير كاف. من ذلك مثلاً مصطلح "السنة" أو "السنن" أو "سـنة الله"، وهو مصطلح قرآني كبير واسع الدلالة. ولكن ابن قتيبة يمر عـلى المصطلح ولا يذكره بتاتا... وهناك مصطلحات قرآنية أخرى مثل هذه لم يعرها ابن قتيبة الاهتمام الذي تستحقه.

ولهذا، فإننا يمكن أن نستخلص أن كتب غريب القرآن بوجه عام لا تُعنى بتفسير المصطلحات القرآنية إلا نادراً.

2017-11-15 [illegible]

جهود الفقهاء

في دراسة المصطلح القرآني

د.محمد الروكي(*)

تمهيـــــــد:

إن مصطلحات أي علم من العلوم، هي المدخل الطبيعي إلى مضمونه ومحتواه، والباب الموصل إلى مسائله وقضاياه، وهي المفاتيح لمغاليقه، فبتحقيق مصطلحات وضبطها وتحصيل معانيها، يُدرك العلم ويُحصَّل، وبغير ذلك يتيه طالب العلم، وتضطرب عليه المصادر والموارد، وذلك لأن مضامين العلم ومسائله الكلية والجزئية مختزلة في مصطلحاته ومودعة فيها، وهي بالنسبة له كالظرف بالنسبة للمظروف، وإدراك الظرف يؤذن بطبيعة المظروف.

والفقه في ذلك كغيره من العلوم -شرعية وغير شرعية-، فخلاصة أحكامه ومسائله مودعة في مصطلحاته، وقد يتغير بعض هذه المصطلحات بتغير الزمان والمكان، ويتجدد بعضها، ويموت بعضها بسبب تغير أعراف الناس وتجددها وتغيرها، ولكن ذلك إنما يشمل من المصطلحات الفرعية والثانوية، وأما الأصلية والأساسية الكبرى فهي هي عند الفقهاء، وهذا النوع من المصطلحات مأخوذ من النصوص القرآنية، على نحو من الأنحاء في الأخذ. وعلى هذا، فأصول المصطلحات

---

* - أستاذ بكلية الآداب - الرباط، المغرب.

الفقهية هي قرآنية المصدر، وهذا أمر طبيعي عادي، لأن الفقه من حيث هو لقب على علم هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، فالأصل الذي يقوم عليه هو الأدلة التفصيلية من القرآن والسنة، والسنة شارحة للقرآن ومبينة له ومفصلة لأحكامه، فالقرآن بهذا الاعتبار هو الأصل لما سواه، ثم إن الفقه هو فهم الأحكام والعلمُ بها، ولا يتصور ذلك إلا بوجود أصل لتلك الأحكام يقع عليه الفهم والعلم، إذ ليس للفقه إبداع أصول هذه الأحكام، وإنما له فهمها من أصولها الشرعية، فعُلِمَ من ذلك أن أصول هذه الأحكام مسطورة في القرآن، وأن مصطلحاتها مودعة فيه، وأن ليس للفقهاء إلا الفهم والاستنباط، ولذلك قال الراغب الأصفهاني: "فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمهم..."[1] وإذاً فالمصطلحات الفقهية هي قرآنية ابتداء وعمل الفقهاء هو متجه بوجه عام نحو دراسة هذه المصطلحات القرآنية دراسة علمية لها مظاهر كثيرة وجوانب متعددة، نذكر منها ما يأتي:

1 - التعريف بالمصطلح وبيان مفهومه وما يندرج تحته من المسائل والتفريعات:

فمؤلفات الفقهاء من مصنفات ومتون وشروح وحواش وتعليقات ومختصرات وغيرها مما بسطت أو جمعت فيه مسائل الفقه ومادته نوعاً من البسط والجمع، كل ذلك دائر في فلك المصطلح الفقهي، فهو الوعاء والظرف كما تقدم، ومادامت أصول هذه المصطلحات وأمهاتها قرآنية المأخذ، سواء منها ما تعلق بالعبادات أو المعاملات أو العبادات، فإن عمل الفقهاء من بسط وجمع، وتحليل وتقعيد وتفريع، كل ذلك خادم للمصطلح القرآني، ومتجه نحو دراسته، بالتعريف به، وبيان مدلوله ومفهومه، وتحليل أحكامه، وعرض مادته ومضمونه، ولبيان ذلك نسوق المثالين الآتيين:

1- المفردات في غريب القرآن، ص: 6 (طبعة دار المعرفة لبنان).

المثال الأول: البيـــع :

فهذا مصطلح فقهي، وهو قبل ذلك مصطلح قرآني، والناظر في الآيات التي ستعمل فيها لفظ البيع أو ما يرادفه أو يساويه في المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾[3] وقوله سبحـــانه: ﴿وشروه بثمن بخس﴾[4] وقولهﷻ: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾[5] قلت: الناظر في ذلك يستخلص أن المعنى الاصطلاحي له "البيع" هو مبادلة شيء بشيء على وجه يقع به التملك والتمليك لزوماً. قال الراغب الأصفهاني يقرر المعنى الاصطلاحي لهذه اللفظة كما وردت واستعملت في القرآن: "البيع إعطاء المثمن وأخذ الثمن، والشراء: إعطاء الثمن وأخذ المثمن. ويقال للبيع الشراءُ، وللشراء البيعُ، وذلك بحسب ما يتصور من الثمن والمثمـــن وعلى ذلك قولهﷻ: ﴿وشروه بثمن بخس﴾..."[6]. وهذا المعنى الشرعي هو الذي درج عليه الفقهاء في كل تعريفاتهم الفقهية للبيع، وهو المعنى الذي شرحوه وحللوا مضامينه وبينوا أصوله وفروعه، وبسطوا الكلام في أركانه وشروطه ومفسداته ومبطلاته وغير ذلك من أحكامه الشرعية، وذلك كله يعتبر لوناً من الدراسة العلمية الفقهية للمصطلح القرآني.

المثال الثاني: النكاح :

يطلق النكاح في اصطلاح الفقهاء على عقد الزواج، وقد يطلق على الوطء، والإطلاقان معاً مأخوذان من القرآن، والأول هو الأصل والحقيقة الشرعية[7] ومنه

2- البقرة: 275.

3- البقرة: 282.

4- يوسف: 20.

5- النساء: 29.

6- المفردات ص: 67.

7- المفردات ص: 505.

قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المومنات﴾[8] وقوله تعالى:﴿فانكحوهن بإذن أهلهن﴾[9] وقوله سبحانه: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يومن﴾[10] وقوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾[11]، والإطلاق الثاني مجاز[12] ومنه قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾[13] وكل ما ذكره الفقهاء من أحكام النكاح وتقسيماته وتفريعاته يعتبر دراسة علمية مستفيضة للمصطلح القرآني.

ويقاس على هذين المثالين ما سواهما، فهذا إذاً مظهر من مظاهر دراسة الفقهاء للمصطلح القرآني، وهو إغناؤه بالتعريف وما يتبعه من البيان والتحليل والتفريع، وما إلى ذلك مما يدخل في بسط المضمون وعرض المحتوى لاستيعابهما بصورة مفصلة معمقة.

وزيادة على ذلك، فلعلماء الشريعة -فقهاء وأصوليين ومتكلمين- بحث نظري في الحقيقة الشرعية -أي دلالة اللفظة على معناها في اصطلاح الشرع- وهل هي مستقلة عن المعنى اللغوي العام، أم هي منقولة عنه إلى المعنى الشرعي الخاص؟[14] ومهما يكن من اختلافهم في ذلك فهم مدركون أن للشرع أحكاما ومعاني وضعت لها في نصوصه ألفاظ ومصطلحات تدل عليها في عرفه واستعماله، وهذا قد اهتم الفقهاء به اهتماماً بينا فيما ذكرنا من عملهم السابق، فهم عند بيان المصطلح الفقهي وبسط مضمونه وأحكامه، درجوا على البدء بالتعريف به لغة

8- الأحزاب: 49.

9- النساء: 25.

10- البقرة: 221.

11- النور: 32.

12- المفردات للراغب ص: 505.

13- البقرة: 230.

14- انظر تفصيل ذلك ومذاهب العلماء فيه وأدلتهم عليه في الإحكام للآمدي: 27/1 وما بعدها.

واصطلاحاً، ومرادُهم بالتعريف الاصطلاحي: إنما هو المعنى الشرعي الذي جاء به القرآن والسنة.

2 - الاستدلال بالقرآن ومصطلحاته الشرعية:

هذا مظهر آخر من مظاهر دراسة الفقهاء للمصطلح القرآني، وهو أنهم في مقام بيان الحكم الشرعي الذي يدل عليه المصطلح الفقهي، يثبتون ضمن ذلك حجية الحكم بعرض الأدلة القرآنية قبل سواها، فيكون هذا العرض والاستدلال دالاً على أنهم أخذوا معنى المصطلح ومضمونه من القرآن، ولبيان ذلك نسوق الأمثلة الآتية:

1- في مقام إثبات حجية إباحة البيع وجوازه يستدلون بقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[15].

2- وفي مقام إثبات حجية إباحة الإجارة، يستدلون بقوله تعالى: ﴿فإن ارضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾[16] وقوله عز وجل: ﴿قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً﴾[17].

3- وفي مقام إثبات حجية جواز الشركة، يستدلون بقوله تعالى: ﴿فهم شركاء في الثلث﴾[18] وقوله تعالى: ﴿وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾[19].

4- وفي مقام إثبات حجية جواز الوصية بالمال، يستدلون بقوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾[20].

15- البقرة: 275.

16- الطلاق: 6.

17- الكهف: 77.

18- النساء: 12.

19- ص: 24.

20- النساء: 11.

فواضح من الاستدلال بهذه الآيات والإحالة عليها، أن المعنى الاصطلاحي الذي درج عليه الفقهاء في الألفاظ والمصطلحات المذكورة هو المعنى الذي جاء على لسان الشرع في القرآن، واستمدادُ الحجية والشرعية من نصوص القرآن ودلالة ألفاظه وتراكيبه، وبيان وجه الدلالة على ذلك ووجه الاستلال به، وموطن الحجية فيه كل ذلك إمعانٌ في دراسة المصطلح القرآني، وتعميق للنظر العلمي فيه؛ فالإحالة على قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ إحالة على حكم شرعي جاء قرينَ مصطلح دلالتُه عند الفقهاء هي عين دلالته في النص القرآني المحال عليه، وإلا لما كان لهذه الإحالة والاستدلال معنى، إذ الاستدلال بشيء على شيء يقتضي التطابق بين المستدل به والمستدل عليه، فمدلول البيع في الآية المستدل بها ومعناها الشرعي هو مدلولها ومعناها الشرعي عند الفقهاء وفي اصطلاحهم الفقهي، فهذا ضرب من الدراسة للمصطلح القرآني، وهو بيان الحكم والحجية ووجهها في النص القرآني الذي ورد فيه ذلك المصطلح وهذا مطرد عندهم في الأبواب الفقهية وما اشتملت عليه من مصطلحات، فكما أنهم درسوا المصطلح القرآني بالتعريف به وبيان مفهومه ومضمونه وعرض ما يندرج فيه من مسائل ومباحث، فقد درسوه أيضا من جهة تقرير حكمه الشرعي وحجيته. وينضاف إلى ذلك أيضا إبراز علته ومقصده الشرعي والحكمة منه من خلال سياق النص القرآني وقراءته ودلالة ألفاظه بمناحيها ومسالكها، وكل ذلك إنما هو تعميق لدراسة المصطلح القرآني.

3 - الاستنباط من القرآن ومصطلحاته :

لم يكتف الفقهاء في شرح المصطلح القرآني وبيانه بما بثوه في مصنفاتهم مما لو جمع لكان تفسيرا فقهيا للقرآن ومصطلحاته، بل إن لهم تفاسير فقهية، منها ما يشمل القرآن كله كتفسير القرطبي، ومنها ما هو خاص بآيات الأحكام كتفسير الجصاص الحنفي، وابن العربي المالكي والكيا الهراسي الشافعي، وغيرهم...، وقد أودعوا في هذه التفاسير مادة فقهية وافية من أهم عناصرها: دراسة المصطلح

القرآني وإبراز معانيه اللغوية والشرعية وبيان ما ينطوي تحته من مسائل والنكت العلمية والفقهية وهم بذلك أغنوا المصطلح القرآني بالشرح والاستنباط. والتفسير الفقهي لا يقف عند الدلالة اللغوية للمصطلح القرآني، بل يغوص في عمقه، ويغور في كنهه، لاستنباط الأحكام منه، واستنباط علله ومقاصده ومناطاتها الشرعية. ولا يقتصر هذا الاستنباط على الأحكام الجزئية بل يشمل الأحكام الكلية أيضا.

- ومما يدخل في ذلك: رصدهم للخلافات الفقهية التي يكون سببها راجعا إلى اللفظة القرآنية ذاتها.

- إما من جهة الاشتراك اللغوي كلفظة القرء في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[21].

- وإما جهة دورانها بين الحقيقة والمجاز كلفظة الملامسة في قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾[22] فالملامسة حقيقة هي اللمس والمباشرة، ومجازا هي الوقاع.

وإما من جهة دورانها بين العموم والخصوص، كلفظة الميتة في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾[23].

وإما من جهة دورانها بين الإطلاق والتقييد، كلفظة الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فتحرير رقبة﴾[24] وغير ذلك من الجهات الأخرى التي يختلف بها الفقهاء في اللفظة القرآنية الواحدة من حيث دلالتها الشرعية المقصودة، فرصد ذلك وإيراده عند الوقوف على المصطلح القرآني، كل ذلك يعتبر دراسة فقهية واسعة للمصطلح القرآني.

21- البقرة: 228

22- المائدة: 6.

23- المائدة: 3.

24- المجادلة: 3.

4 - التأليف في المصطلحات الفقهية :

هذا مظهر رابع من مظاهر دراسة المصطلح القرآني عند الفقهاء، وذلك أن من الفقهاء من انصب اهتمامه على تجريد المصطلحات الفقهية -نوعاً من التجريد- وإفرادها بالتأليف، بحيث يورد المؤلف جملة من هذه المصطلحات مرتبة على الأبواب الفقهية، أو على حروف المعجم، مع التعريف بكل مصطلح، والتمثيل له قدر ما يتضح ويتبين، وفي ذلك خدمة للمصطلح القرآني ولون من دراسته العلمية انطلاقاً من أن أصول هذه المصطلحات قرآنية المصدر.

وهذه المؤلفات في المصطلحات الفقهية منها الخاص بالاصطلاحات الفقهية مثل: "تحرير ألفاظ التنبيه" للنووي، و"أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء" للقونوي، وغيرهما. ومنها العامة، كالتعريفات للجرجاني، والكليات لأبي البقاء الكفوي، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، وغيرها.

هذه إذاً بعض جهود الفقهاء في خدمة المصطلح القرآني ودراسته، وفي ذلك دلالة على أن القرآن هو منطلق جميع العلماء، وأنه منبع جميع العلوم، وأن مصطلحاته تختزل معاني الشرع وكنوزه وقيمه ومضامينه، وأنها مجمع أسراره وحكمه وأحكامه، وبناءً على ذلك فيجب أن تتخذ أصلا لما سواها، وسنداً لما عداها، فذلك هو الباب إلى حفظ ترابط العلوم، ورعاية بنائها العام الذي أساسه القرآن والسنة، وما سواهما فروع وامتداد للبناء، ولا يستقر البناء ما لم تستقر أصوله وأسسه.

نظرات في أدلة الأحكام
وعلاقتها بمصطلح علوم القرآن

د. عبد الحميد العلمي(*)

الحمد لله مقدر الأوقات، ومغيي الغايات، باعث محمد صلى الله عليه وسلم بأصول البر والطاعات.

وأشهد ألا إله إلا الله، شهادة أرجو الانخراط بها في سلك صادقي الأقوال والأفعال.

وأصلي وأسلم على من بعثه الله بلسان عربي مبين، رحمة بالمؤمنين وحجة على العالمين، والحول والقوة لمن لا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم.

لما كان أمر البحث في المصطلح من أجل الأمور شأنا وأرفعها قدرا، فقد هيأ الله له جماعة ممن تبوأوا شرف الإيمان والإلمام للدعوة إلى بيان فنونه، والتعريف برسومه، فنشطت بسبب ما دعوا إليه الأبحاث والدراسات، وأقيمت من أجله المعاهد والمؤسسات، وما نحن فيه اليوم يعد من ثمرات الشعور بهذه الصحوة والاستجابة لتلك الدعوة.

إن مسألة المصطلح قضية كلية تمس مركز التّماس في مقوماتنا العلمية. ولا يمكن النهوض بها إلا في ظل الاعتداد بالعلم.

---

* - أستاذ بكلية الآداب - ظهر المهراز - فاس، المغرب.

ومسألة الاعتداد مشروطة بمقدمات يجب أن تكون وليدة قضايا مسلمة.إذ المعلوم عند أهل النظر أن الناتج يعطى حكم منتجه. فإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى.

ولا شك أن نظرتنا إلى المصطلح في غياب منهج علمي يفضي قطعا إلى ضرب من التهافت والفوضى لأن من آفة فقْد الدليل أن يمشي الإنسان على غير سبيل أو ينتمي إلى غير قبيل.

ومعلوم أن الشريعة جاءت متضمنة لأصول السير في هذا السبيل فكانت دعوتها صريحة على تبين معالمه، وجعلت أمر التبين فيه منوطا بالتزود من العلم. كما جعلت شرط التحقق به أن يؤخذ على بينة من سلامة السبيل وصحة ذلك الدليل.

وإذا كان مؤدى القناعة بالاهتمام يستدعي حسن المثابرة وجودة الإلمام. فإن شعور المهتمين بالانتصار لا يكفي إلا بنفض غبار الافتقار، وتلمس أوجه العمل والاستحضار. وأول ما يقتضيه مبدأ الأخذ بالاستحضار: ترتيب مسالك الاقتراح لضبط مراتب البحث في الاصطلاح.

ولست أمتلك الموقع الذي أتوجه منه إليكم بما يجلي منهج هذا الترتيب وإنما دعيت لأحظى معكم بشرف المشاركة في موضوع المصطلح الذي أتمنى لأعماله التوفيق والسداد، وللقائمين عليه جزيل الأجر والثواب.

واخترت أن يكون موضوع هذه المشاركة :

نظرات في علاقة علم أدلة الأحكام بمصطلح علوم القرآن.

وقد ارتأيت أن أرتب أمر النظر في تلك النظرات على قضية يتجاذبها طرفان وواسطة.

أما القضية : فهي اسم جنس يصدق على الأشكال الذي تقام من أجله هذه الأعمال وهو المصطلح.

وقد علمت والحمد لله أن الجهود فيه جارية، والترتيبات بشأنه متتالية.

إلا أن الجريان والتوالي قيدان سالبان لا يصدقان على البدائل التي يتحقق بها مفهوم الحسم في مجال الاصطلاح. ومسألة الحسم مشروطة بمقدمات لابد من إحداثها مسلمة في بابها ومنها:

مسألة الماهية:

إذ المعلوم أن المصطلح من اللغة، ومسمى اللغة يصدق على كل ما يندرج في مفهومها. فما موقع المصطلح من تلك اللغة؟ فعلى مذهب من لا يقول بحقيقتها يرى أن اللغة كلها اصطلاح.

وقولهم باصطلاحيتها يعني أن ما نحن فيه من قبيل مشترك لفظي يتعين تحديد مراده منه بأدلة علمية.

مسألة الدلالة:

وضرورة النظر إليها باعتبار الوضع والحمل والاستعمال، وما يتبع ذلك من تصور مكان النقل والارتجال.

ومؤدى النظر في هذا المجال يؤكد أن كل مصطلح يحمل حدا أدنى من مفهومية. فإذا بلغت حدا تنحسم معه سبل الاحتمال سمي نصا أو محكما، وإذا بلغ مرتبة الأرجحية سمي مفسرا أو ظاهرا وإلا كان مجازا أو مؤولا.

فتجاري ثلاثية الوضع والحمل والاستعمال تواليها تردد مصطلح بين نقيضي نص وإجمال.

مسألة التحول الدلالي:

والقاعدة جارية عندهم على أن المصطلح إذا اتسع ضاق. فقد تصرفوا في قيود المواضعة بالتضييق، واستأثروا أرباب الفنون والصناعات بألفاظ ارتبوها على مقتضى عرف التخاطب بينهم.

وقد كان المتقدمون أرحم بالمصطلح من المتأخرين لذلك شاع عندهم أمر التعامل به على مقتضى وضعه اللغوي، وغابت في تصانيفهم كثرة وضع الحدود للمفردات، أو رسم معاني الألفاظ والعبارات.

ومن اهتم منهم بها في تصانيف مخصوصة أجرى الأمر فيها على معهود اللسان كأبي حاتم الرازي في كتاب الزينة والراغب الإصفهاني في كتاب المفردات.

ثم إن دعوى السير في التحول الدلالي من العموم إلى الخصوص غير مسلمة. لإمكان الاعتراض بما ذهب إليه ابن عرفة في حدوده من وجود مصطلحات صار التحول فيها من الخاص إلى العام. جاء فيه:

"وقد ورد تعميم الشرع لما خصصته اللغة. كاليمين فإنها في اللغة قسم بالتاء أو بإحدى أخواتها وفي الشرع أعم من ذلك كالحلف بالطلاق وغيره، فالحقيقة الشرعية أعم من مدلول اللغة"[1].

وهذا منحى آخر يتوجب صرف الجهد إليه للنظر فيما يعتري المصطلح من أحوال الثبات والتغيير والنقل والتخصيص والارتجال. ولله در الغزالي عندما نبه على أن الإفراط في تطويع المصطلح آفة على اللغة واستعمالاتها.

فقد كان مصطلح الفقه في الصدر الأول يطلق على مطلق الفهم الذكي لأمور الدنيا والدين، وأصبح على عهد أبي حنيفة يُعنى بمعرفة النفس ما لها وما عليها ليصبح عند المتأخرين مقتصرا على العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. جاء في كتاب الإحياء:

"أما الفقه فقد تصرفوا فيه بالتخصيص... إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى... ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقا على طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال..."[2]

1 - الحدود ص: 19

2 - الإحياء 32/1 بتصرف

هذا عن القضية فماذا عن الطرفين والواسطة؟

ولنبدأ بالواسطة التي تعنى بالمصطلح في علوم القرآن. ووجه الحديث عنها يقتضي استدعاء مقدمتين تلزم عنهما نتيجة معتبرة.

أما المقدمة الأولى: فلها استمداد من إجماع العلماء على أن القرآن رأس الأصول وسيدها، فهو عمدة الملة وينبوع الحكمة وهادي الأمة. لذلك كان أمر الاشتغال به جامعا لشرفي الموضوع والغاية.

وأما الثانية فقوامها ما ذهب إليه الإمام الشافعي من أن جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن.

فكانت النتيجة أن مسمى البيان ومدار العلم بالأحكام لا يعلم إلا من جهة القرآن. لذلك نشطت به الأبحاث. وبسببه تفتقت العلوم والدراسات.

قولي: "العلوم" جمع محلى بأل فهو عام يستغرق كل الأفراد الداخلة في مفهومه دفعة من غير حصر.

وقولي: "من غير حصر" مشعر بالكثرة الشمولية مخرج للكثرة البديلة التي يتخلف فيها قيد الاستغراق.

فقد ذهب أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري في أسباب النزول إلى: "أن علوم القرآن غزيرة وضروبها جمة كثيرة يقصر عنها القول وإن كان بالغا"[3].

كما نقل بدر الدين الزركشي عن ابن العربي القول بأن علوم القرآن سبعون ألف علم على عدد كلم القرآن مضروبة في أربعة[4].

ولا شك أن الاقتناع بمسمى العام، أثنى القوم عن دعوى الإلمام. ومع ذلك تضافرت الجهود على التأليف في علوم القرآن وتراجم المؤلفين لأعمالهم بمصطلحات منها:

3 - أسباب النزول ص:3

4 - البرهان: 16/1

علم الوقف والابتداء: ألف فيه الزجاج كتاب: القطع والاستئناف.

والداني : كتاب الاكتفاء في الوقف والابتداء.

علم الناسخ والمنسوخ : ألف فيه كل من قتادة بن دعامة السدوسي وأبو عبيد القاسم بن سلام وأبو جعفر النحاس.

علم غريب القرآن: ألف فيه أبو عمر محمد بن عبد الواحد المعروف بالزاهد "ياقوتة الصراط" والراغب الاصفهاني "المفردات في غريب القرآن".

علم أسباب النزول: ألف فيه علي بن المديني والواحدي.

علم المناسبة بين الآيات: ألف فيه أبو جعفر بن الزبير كتاب البرهان في مناسبة ترتيب سور القرآن.

علم الوجوه والنظائر: صنف فيه مقاتل بن سليمان والدامغاني الواعظ، وأبو الحسين بن فارس.

علم المتشابه: ألف فيه جماعة ونظمه السخاوي في السخاوية، كما ألف فيه الكرماني كتاب البرهان.

علم معرفة أسماء القرآن: ألف فيه الحرالي وأبو المعالي وغيرهما.

وقد حاول بدر الدين الزركشي وبعده السيوطي جمع ما تفرق عند الغير في المؤلفين الموسومين بالبرهان والإتقان.

والناظر في مؤدى ما جاءت به الأقلام فيما يرجع لعلوم القرآن يجدها منضبطة بتوخي الحيطة في انتقاء الألفاظ والحذر في استعمال المصطلحات لذلك راعوا في رسمه توسم السلامة من الخروج عن معهود اللسان، ولم يغب عنهم وهم يؤسسون لمصطلحات فنهم الاعتناء بالمقتضيات العامة للخطاب من نظم وسياق وقرائن وغيرها، إذ الاعتداد بها في عملهم أولى من الوقوف التام مع تحقيق الألفاظ الإفرادية في إطلاقاتها الوضعية إيمانا منهم بضرورة "مراعاة نظم الكلام الذي سيق

له وإن خالف أصل الوضع لثبوت التجوز". وهذه عبارة مؤلف الكشاف كما نقلها عنه صاحب البرهان.

وقد التزموا في هذا وذاك برسم الحدود ووضع التعريفات بالقدر الذي يحقق ضبط المفهوم في تلك العلوم.

وإذا كنت قد ألمحت إلى أن مسند ذلك الضبط آيل إلى ما علم من أمر العلم باللغة فإنهم أضافوا إليه من فيض علمهم ونور عطائهم ما بوأ مسألة التخاطب عندهم مكان التميز بالاصطلاحية.

هذا عن الواسطة التي آثرت أن أعرض لها بالأصالة. فماذا عن الطرفين اللذين يمكن اعتمادهما بالتبع؟

وقولي "بالطرفين" ليس من قبيل التقسيم الحاصر الذي لا يقبل الزيادة ويمنع النقصان. لأن مبنى الاقتصار عليهما دائر على رعي العلاقة بين الاصطلاح اللغوي والاصطلاح الأصولي ومدى خدمتهما للمصطلح القرآني.

فماذا عن الطرف الأول؟

ويمثله الاصطلاح اللغوي: ووجه خدمته للمصطلح القرآني مما لا حاجة إلى إقامة الحجة عليه.

فقد أكد الراغب في مفرداته أن: "أول ما يحتاج أن يشتغل به في علوم القرآن: العلوم اللفظية" وذكر أن "ألفاظ القرآن هي لب الكلام وزبدته وواسطته وكرائمه. وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم. وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم"[5].

لذلك انتقوا من ألفاظ اللغة ما يخدم فنهم، ويعنى بالعلم على شرطهم فجاءت تعاريفهم بما يتقوم به مفهوم الاصطلاح عندهم.

5 - المفردات ص: 6

أم الطرف الثاني:

فيمثله الاصطلاح الأصولي: ووجه خدمته للمصطلح القرآني مما يحتاج إلى إقامة الحجة عليه صحة أو فسادا.

إذ المعلوم أن الأبحاث المصطلحية عرفت تطورا ملحوظا على أيدي الأصوليين ذلك لأن موقفهم في البناء العام للثقافة الإسلامية يتسم بخصوصية متميزة، إذ على عاتقهم وُكِّل أمرُ التعريف ، برسم حدود التكليف.

فهذا عبد الملك الجويني ينص في برهانه على أن عناية الأصوليين بالجوانب اللغوية فاق ما هو مقرر عند أهل اللسان، ذلك لأنهم: "اعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية. واشتد اغتناؤهم بذكر ما اجتمع في إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشارع فيه"(6)

كما ذهب صاحب الذريعة إلى أصول الشريعة إلى أن ما جاء به اللغويون لم يحقق كما حققه المتكلمون في أصول الفقه.

ومثله فعل ابن السبكي عندما صرح في إبهاجه أن "الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون"(7) .

وقد نقل السيوطي عن بعض النحاة تعليقه على إحدى صور الاستثناء بقوله: "إنها بعلم الأصول أليق"(8)

وإذا كانت القاعدة عندهم تقوم على إهمال المهمل. والنظر فيما يخدم المعنى فقد وجهوا عنايتهم إلى بحث صلة المصطلحات بمعانيها ونبهوا في مواطن على تلك الصلة. وعارضوا مذهب عباد بن سليمان الصيمري القائل بالمناسبة الذاتية . وميزوا في هذه المسألة بين أمرين:

---

6 - البرهان : 169/1

7 - الإبهاج: 7/1

8 - همع الهوامع: 227/1

أحدهما : ما علم فيه أن واضع اللفظ هو الله تعالى. وهنا يجب القطع بوجود مناسبة بينه وبين معناه "فإن خفي ذلك علينا بالنسبة إلى بعض الألفاظ فنقصور منا أو لغيره من مقتضيات حكمته"[9].

والثاني : ما علم فيه أن واضع اللفظ من عامة البشر وهنا يكفي الظن بوجود مناسبة بينه وبين معناه "لأن الظاهر : حكمة الواضع ورعاية المناسبة من مقتضياتها"[10].

وقد انبنى على ذلك أمور منها:

- إقرارهم العام بالمواضعة في البحث المصطلحي.

- تفيهم التام للقول بالمناسبة الذاتية لأنها تؤدي إلى هدم قاعدة المواضعة. فلم يقولوا بالذاتية المحضة لأنها من قبيل ما لا تقتضيه طبيعة اللغات وتباين الألسن واللهجات.

ولم يقولوا بالاعتباطية الصرفة لأنها من قبيل ما تأنفه العقول الراجحات ولأنها تستبعد أن يكون للواضع قصد في رعي المناسبات.

هذا عن القدر الذي يتميز به المصطلح الأصولي عما هو لغوي، فما وجه خدمته للمصطلح القرآني؟

إن دعوى القول بالخصوصية المصطلحية عند الأصوليين لا يعني التخلي جملة عما جاء به الجهد اللساني عند اللغويين، كما أن شرف الاشتغال بالقرآن عند المفسرين هيأ المادة العلمية لباقي المتخصصين.

وبحكم استناد المادة الأصولية لمجموعة من المعارف والعلوم. فقد عمل محققون على وضعها في علمهم. وقاموا بدراستها على شرطهم. وأصبحت القاعدة المطردة في عملهم: إضفاء مسحة الخصوصية على ما يحتاج إليه في فنهم.

9 - التقرير والتحبير: 1/74

10 - نفسه: 1/74

ومعلوم أن القول بالخصوصية هو من لازم الحيثية. ووجه الحيثية في المصطلح عندهم قائم على توخي المطالب الخبرية التي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى الأحكام الشرعية. بعيدين عن تصوير المتأدبين وتشبيه البيانيين وإجراء النحويين.

لذلك كانت خدمتهم للمصطلحات القرآنية موجهة بخدمتهم للمعاني الشرعية، وباستقراء مظاهر تلك الخدمة أمكن تشقيق صور جزئية يمكن عرضها في الجوانب الآتية:

1 - جانب الالتزام والتسليم بما استقر عليه الأمر في علوم القرآن:

كمصطلحات المكي والمدني، وأسماء القرآن وأسباب النزول والقراءات ومسألة البسملة وغيرها.

2 - جانب الإضافة والتعضيد:

فقد خص بدر الدين الزركشي النوع الثالث والثلاثين لعلم: معرفة جدل القرآن وقال: "أفرده من المتأخرين بالتصنيف العلامة نجم الدين الطوفي".

والطوفي كما نعلم من أصوليي القرن الثامن الهجري. ولعل وجه اقتصاره في التمثيل عليه يدل على أن تأليفه جاء على وزان أهل الصنعة. فقد رام فيه صاحبه عرض مفهوم الجدل والإقناع على طريقة القرآن مستمدا مادته من سوره وآياته، وأسمى كتابه بـ "علم الجدل في علم الجدل".

لذا أمكن اعتبار هذا الجهد إضافة علمية لعلم معرفة جدل القرآن.

ومما يمكن عده من قبيل الإضافة إضافتهم بعض القيود لبعض المصطلحات كالمطلق والمقيد والعام والخاص والمشترك وتصرفهم في البعض الآخر بالتغيير كما في مصطلح الحذف الذي عبر عنه الأصوليون بالاقتضاء.

كما قاموا بتخصيص معاني مصطلحات أخرى كمصطلح الكراهة التي كثيرا ما تستعمل في علوم القرآن بمعنى الحرمة قال بدر الدين الزركشي:

"وأما لفظ يكرهه الله ورسوله. وقوله ﴿عند ربك مكروها﴾ فأكثر ما يستعمل في المحرم"[11].

أما الأصوليون فيميزون بين الحرمة والكراهية ويميزون في الكراهة بين ما يرد منها للتنزيه وما يرد للتحريم.

كذلك دققوا في مصطلح المحكم الذي ورد في علوم القرآن بمعاني منها:

الناسخ، والأمر والنهي، والحلال والحرام، والفرائض، والوعد والوعيد. ونقل ابن عطية عن ابن عباس رضي الله عنه قوله في المحكم: إنه ناسخه وحرامه وفرائضه[12].

أما المحكم عند الأصوليين فقد تجاذبه اصطلاحان:

أحدهما: للحنفية الذين عرفوه بأنه "ما ازداد قوة ووضوحا لخلوه عن حتمال التأويل والتخصيص وهو نوعان:

محكم لذاته: وهو ما لا يحتمل التبديل والانتساخ أصلا.

ومحكم لغيره: وهو الدلائل السمعية القطعية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لأنها لا تحتمل الانتساخ في زمنه".

والثاني للمتكلمين : وهو عندهم اسم لما اتضحت دلالته وانكشف معناه فهو اسم جنس يصدق على نوعين هما : النص والظاهر والقدر المشترك بينهما من رجحان يسمى المحكم لإحكام عبارته وإتقانه"[13].

3 – جانب التحفظ والانتقاء:

كما في المصطلحات الآيلة إلى علوم البلاغة كالتجنيس والطباق وغيرها فقد ورد لها ذكر في علوم القرآن وخصت بمباحث علق عليها الزركشي بقوله:

11 - البرهان : 12/2

12 - المحرر الوجيز : 16/3

13 - الإبهاج : 216/1 .

"أَحْكَم الحكيمُ صيغته ومبناه وقسم لفظه ومعناه إلى ما ينشط السامع ويقرط المسامع من تجنيس أنيس وتطبيق لبيق"[14].

أما الأصوليون فقد حذروا من التعلق بالصور البلاغية والتشبيهات البعيدة ونصوا على مجانبة الأخذ بالجناس. جاء في الموافقات:

"فما يؤمننا من سؤال الله يوم القيامة: من أين فهمتم عني أني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي:

"وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا"

كما حذروا من ركوب الدلالات الالتزامية وعلق عليها الغزالي بأنها لا تنحصر"[15].

4 ـ جانب الإنشاء والابتداء:

وباب الألفاظ وكيفية الاستدلال بالخطاب:

وقد عمل المهتمون بعلوم القرآن على تخصيص أنواع مستفيضة لها. كما في أنواع معرفة الأحكام وأقسام معنى الكلام. وكانت عمدتهم في ذلك ما تقرر عند أهل اللسان.

أما الأصوليون فقد اتسم حديثهم عنها بسعة البحث وشمولية الدراسة وكان طبيعيا أن يسفر ذلك البحث وتلك الدراسة عن تدقيقات نفيسة يمكن إرجاعها إلى شقين:

ـ **أحدهما**: له تعلق بالمصطلح في وضعه الإفرادي:

إذ عملوا بالنظر إلى أنواعه على تحقيق مفهوم المفرد والمركب وما يتصل بهما من تقسيمات كالاسم والفعل والحرف والكلي والجزئي والإنشاء والخبر والاستخبار.

14 - البرهان : 4/1.
15 - المستصفى : 30/1

كما عمدوا بالنظر إلى وضعه إلى الحديث عن العام والخاص والمشترك والمؤول والجمع والمذكر على خلاف.

وعملوا بالنظر إلى استعماله على نحو الحقيقة والمجاز والتصريح والكناية وما يتصل بهما مما هو لغوي أو شرعي أو عرفي (عام أو خاص).

وتوقفوا عند حديثهم عن الوضوح والخفاء بتقديم مباحث دقيقة تتعلق بترتيب المصطلح حسب قوته الدلالية.

فتكلموا عن الظاهر والنص والمفسر والمحكم. وما يقابله من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

وفيه المتكلمون على أن المصطلح إن احتمل لا معنى واحدا كان نصا. وإن احتمل معنيين كان ظاهرا في راجحهما مؤولا في مرجوحهما. وإن تساوت احتمالاته كان مجملا. وإن دل بوضع واحد على متعدد كان مشتركا.

والشق الثاني به تعلق بالمصطلح في جانبه الدلالي.

وفيه عملوا على تحقيق أصول النظرية مما يتم فيه من كلام دائر على مصطلحات العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء. أو على منطوق ومفهوم وما يندرج تحت ذلك من صريح وغير صريح وموافق ومخالف. وما يعتني هذا وذاك من الحديث عن اللازم المفرد واللازم المركب. وعن المعنى اللغوية والمعنى الشرعية. وعن مسالك التنبيه والإيماء والإشارة وغيرها.

كل ذلك أسسوه على ضرورة اعتبار المعنى في تفريع القول عن المصطلح والمجمل مثلا إذا بين ببيان قطعي صار مفسرا. وإذا بين بظني صار مؤولا وإذا بين ببيان شاف صار مشكلا.

ومجمل القول أن المعنى الأصولي في الظاهرة المصطلحية بين لا ينكر. ومواقعه في مباحثهم منتشرة لا تحصر.

وتعبتر المناسبة التي عقدت من أجلها هذه النظرات أحدى المواضع التي قاربت رصد ذلك الفعل وتتبع آثاره من جهات تتجاذبها أطراف.

أحدها: يتعلق بإمكان الحكم عما أوردوه بإيصالهم إلى القدر الذي يمكنهم من مشاركة أهل الاختصاص. وهذا أمر تقرره طبيعة البحث الأصولي لأن استمداده من علوم القرآن واضح لا يدفع.

والثاني يتعلق بإمكان الحكم على عملهم بتفردهم بآراء تبوؤهم مكان الريادة والمرجعية، وهذا مما ينبغي أن يحتاط في تصويره والتمثيل له.

والثالث: يتعلق بإمكان الجزم بتوقف المباحث الدلالية على ما روجوه من مصطلحات في مقدماتهم اللغوية. وهذا الجزم لا يصح تعميم القول به لفشو ظاهرة النقل وجمع الشتات . بينما غلب على الأخرى طابع التألق وإثبات الذات.

هذا ما يسر الله تقييده بشأن هذه النظرات ، آثرت أن أقدمها كذلك لتكون منطلقا لترجمتها في عبارات متقنات.

نظرات في مفهوم الغريب
في الدراسات القرآنية

د. محمد المالكي(*)

تمثل حركة التأليف فيما اصطلح عليه بالغريب ظاهرة لغوية أصيلة ومتميزة في تاريخ الدرس اللغوي العربي القديم، خصوصاً ما تعلق منها بدراسة لغة القرآن الكريم وبيان إعجازه.

وتحتل جهود المعجميين المصنفين في غريب القرآن قيمة علمية في هذا الباب، لما كان لهم من السبق والريادة في الكشف عن معاني ألفاظ القرآن الكريم ودراسة ظواهره اللغوية وبيان خصوصيته الدلالية إلى الحد الذي يمكن معه القول إن صنيع هؤلاء وغيرهم من الدارسين في هذا المجال: "يعتبر أصلاً من أصول المعجم العربي التاريخية، من رسائل مفردة، وغريب مصنف، ودلائل إعجاز، ومعاجم مختصة أو عامة قد وضعت في أول أمرها تفسيراً أو تأويلاً لآيات القرآن ومعانيه ومجازاته"[1].

وإذا ما حاولنا البحث في تاريخ استعمال هذا المصطلح (الغريب) فإننا نجد أن أول من يعزى إليه ذلك هو الصحابي الجليل عبد الله بن عباس في دعوته الصريحة إلى الاستعانة بالشعر الجاهلي في تفسير القرآن الكريم. من ذلك قوله: (إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب"[2] ومن خلال استقراء تطور التصنيف في علم الغريب يمكن القول إن هذا المصطلح شاع

---

* - أستاذ بكلية الآداب - ظهر المهراز - فاس، المغرب.

1 - المعجم العربي إشكالات ومقاربات، ص: 87.

2 - الإتقان: 5/2.

في بيئة الدراسات القرآنية قبل غيرها من البيئات العلمية الأخرى ثم امتد بعد ذلك إلى التصنيف في غريب الحديث ثم بعده غريب اللغة مما يمكن القول معه إجمالا إن هذا المصطلح (الغريب) استعمل في حقلين معرفيين كبيرين هما مجال العلوم الدينية (القرآن والحديث) ومجال العلوم اللغوية والأدبية (اللغة ـ الشعر ـ النقد ـ البلاغة) وتتداخل مع هذا المصطلح مصطلحات أخرى في الاستعمال في المجال الأول: "معاني القرآن، ومشكل القرآن، وإعراب القرآن". كما يتداخل معه في المجال الثاني مصطلحات: الوحشي والحوشي والنادر والشاذ، مما يستدعي من الباحثين اليوم دراسة هذه المصطلحات دراسة علمية كلا على حدة.

ولعل أول ما يواجه الدارس في هذا الباب بخصوص الكتب المصنفة في الغريب بوجه عام، هو أن أصحاب هذه المصنفات لم يحددوا ماهية الغريب ولا بحثوا عن مدلوله حيث كانوا: "يكتفون بجمع جمهرة من المفردات والاستعمالات ويحكمون عليها بالغرابة دون إيضاح سمة أو رابطة تربط هذه الغرائب بعضها ببعض، وهذا يعني أن الغريب لم يدرس بعناية كمصطلح على فن من فنون القول"[3] بل إن الرائد الكبير الراغب الأصفهاني ـ الذي تميز عن سواه من المصنفين في هذا الباب بالبحث في خصوصية الدلالة القرآنية ـ لم يجعل مصطلح الغريب عنواناً لكتابه المفردات، ولا بَيَّنَ مدلوله في المقدمة التي ساقها بين يدي الكتاب[4]، هذا على الرغم من شرحه لهذه المادة (غرب) وبيان استعمالاتها اللغوية والقرآنية في غضون كتابه، كما أن القدماء والمصنفين في علوم القرآن كانوا يجمعون في السياق الواحد بين مصطلح "الإعراب[5]، والغريب" أو بينه وبين

3 - دراسة لغوية في أراجيز العجاج، ص: 69.

4 - قال الراغب في التعريف بموضوع كتابه: "وقد استخرت الله تعالى في إملاء كتاب مستوفى فيه مفردات ألفاظ القرآن "مقدمة المفردات، صفحة: 6.

5 - يعرف السيوطي مصطلح "الإعراب" في سياق ذكره لحديث: "اعربوا القرآن، والتمسوا غرائبه" إن المراد بإعرابه: "معرفة معاني ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة؛ وهو ما يقابل اللحن" الإتقان: 3/2 ـ وعلل الرافعي وجه الترادف بين مصطلح الغريب والإعراب في إطلاق الصحابة رضي

مصطلح المعاني[6]، يقول صاحب الفهرست في سياق حديثه عن الكتب المصنفة في غريب القرآن: "الكتب المؤلفة في غريب القرآن ونذكر من بينها كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه"[7]، ويقول السيوطي في معرض حديثه عن معرفة غريب القرآن فيما ينقله عن ابن الصلاح: "وحيث رأيت في كتب التفسير قال أهل المعاني، فالمراد به الكتب المصنفة في معاني القرآن كالزجاج، والفراء، والأخفش، وابن الأنباري"[8] وهذا يعني أن مصطلح "الغريب" عند المصنفين في الدراسات القرآنية مصطلح واسع تدخل تحته مسميات كثيرة ومتعددة مما جعل كثيراً من الكتب المؤلفة في هذا المجال تلتبس عناوينها بكتب أخرى تنتمي إلى نفس المجال.

ولاشك أن غياب التحديد الدقيق لمصطلح الغريب واضطرابه لدى علماء الدراسات القرآنية يرجع إلى أن المصنفين في هذا العلم لم يضعوا قواعد لضبط المصطلح ضبطاً علمياً دقيقاً[9] بل إن علم التفسير نفسه ظل يستعير أدواته ومصطلحاته من علوم أخرى كالأصول والبلاغة وغيرهما، وهو ما جعل السيوطي يتعجب من المتقدمين في هذا العلم: "إذ لم يدونوا كتاباً في أنواع علوم القرآن، كما وضعوا ذلك بالنسبة إلى علم الحديث"[10]. وهذا الذي ذكره السيوطي ينطبق على العلماء المصنفين في الغريب كما قدمنا، هذا على الرغم من ريادتهم العلمية والمنهجية في تصنيف المادة القرآنية الغريبة، والدقة في شرحها وبيانها والوقوف

الله عنهم فقال: "كانوا يسمون فهم هذا الغريب إعراب القرآن لأنهم يستنبطون معانيه ويخلصونها" تاريخ آداب العرب: 72/2.

6 - الإتقان: 3/2.

7 - الفهرست لابن النديم، ص: 37.

8 - الإتقان: 4/2.

9 - يلاحظ مثلاً التفريق الدقيق لدى علماء مصطلح الحديث بين الحديث الغريب، وغريب الحديث بهذا التركيب الإضافي ينظر: شرح مقدمة ابن الصلاح النوع الحادي والثلاثون: معرفة الغريب والعزيز من الحديث، ص: 274، وعرف السيوطي غريب الحديث بقوله: "هو ما وقع في متن الحديث من لفظة غامضة بعيدة عن الفهم لقلة استعمالها" تدريب الراوي، ص: 184.

10 - الإتقان: 4/1.

على ظواهرها اللغوية وما تطرحه من غموض معجمي، أو إشكال دلالي. إن غياب التوافق والتكافؤ بين النظرية والتطبيق والتصور والإنجاز لدى هؤلاء العلماء، يضع الدارس أمام إشكالات متعددة أولها التساؤل عن طبيعة العلاقة بين مفهوم الغريب في المجال اللغوي والاصطلاحي، ومفهومه في تطبيقات المصنفين في الغريب ثم إلى أي حد ينطبق ذلك كله على المفهوم الذي يجب أن يكون للغريب في القرآن الكريم؟

أ- المعنى اللغوي لمادة (غرب):

تدل مادة (غرب) في أصل وضعها اللغوي على البعد أو ما في معناه، جاء في لسان العرب "الغَرْب: الذهاب والتنحي عن الناس، والغَرْبةُ والغَرْبُ: النوى والبعد... ويقال: غَرَّبَ في الأرض إذا أمعن فيها"[11] كما تدل على معنى الطرافة والجدة يقال: "ما عنده من مُغْرِبَةِ خبرٍ، أي: طريفة، وقال عمر رضي الله عنه: هل من مُغَرِّبَةِ خبرٍ؟ أي هل من خبر جديد جاء من بلد بعيد، والخبر المُغْرِبُ: الذي جاء حادثًا طريفًا"[12] كما تدل هذه المادة على معنى انفراد أو تميز عنصرٍ ما عن أبناء جنسه في تكوينه أو في صفة خاصة يتميز بها عن سواه: "وقدح غريب ليس من الشجر التي سائر القداح منها، ورجل غريب ليس من القوم"[13] ويقال "لكل شيء فيما بين جنسه عديم النظير غريب"[14] كما تدل على معنى الخفاء والغموض في الكلام: يقال: "تكلم فأغرب إذا جاء بغرائب الكلام ونوادره وقد غربت هذه الكلمة أي غمضت فهي غريبة ومنه مصنف الغريب"[15].

ب- المعنى الاصطلاحي:

وعلى أساس هذا المعنى اللغوي الأخير ذهب أهل الاصطلاح بالغرابة إلى معنى الغموض والخفاء من دون أن يضعوا في الاعتبار المعاني الأخرى التي للغرابة في الوضع اللغوي - ومنها الجدة والطرافة - مما يعني أن الغرابة لا تعدو في كثير من

11 - لسان العرب غرب.
12 - نفسه.
13 - نفسه.
14 - المفردات: باب الغين.
15 - أساس البلاغة غرب.

لأحيان جانب الغموض والخفاء" وأوضحوا المقصود من الغريب بقولهم: "وكلام غريب بعيد عن الفهم"[16]. ويعين أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي وجه العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي الشائع للكلمة فيقول: "الغريب من الكلام، إنما هو الغامض البعيد عن الفهم، كالغريب من الناس، إنما هو البعيد المنقطع عن أهله"[17]. كما ربطوا في الاصطلاح بين الغريب والوحشي والشاذ والنادر، فالغريب: "ما ليس مأنوس الاستعمال ولا ظاهر المعنى ويسمى أيضاً الوحشي نسبة إلى الوحش لنفاره وبعده تأنسه وتألفه. فالغريب والوحشي كله بمعنى"[18]. وجاء في المزهر: "الغرائب جمع غريبة وهي بمعنى الحوشي، والشوارد جمع شاردة، وهي أيضاً بمعناها"[19]. وهو نفس التعريف الذي عبر عنه صاحب الإيضاح فقال: "والغرابة أن تكون الكلمة وحشية لا يظهر معناها، فيحتاج أن ينقر عنها في كتب اللغة المبسوطة"[20]. ولا تقتصر الغرابة على الألفاظ وإنما تتجاوزها إلى التركيب والتعبير يقول ابن رشيق: "وإذا كانت اللفظة خشنة مستغربة، لا يعلمها إلاّ العالم الحاذق، والأعرابي القح فتلك وحشية، وكذلك إذا وقعت غير موقعها وأُتي بها مع ما ينافرها ولا يلائم شكلها"[21].

من خلال هذه التعريفات نستنتج أن المعيار الاصطلاحي الذي قام عليه مفهوم الغريب يرجع إلى عاملين اثنين:

1- الغموض والخفاء.

2- قلة التداول والاستعمال.

وعلى أساس هذين المعيارين ميزوا بين نوعين من الغريب في الكلام: "أحدهما أن يراد أنه بعيد المعنى غامضه، لا يتناوله الفهم إلا عن بُعْد ومعاناة فكر، والوجه

16 - الفصاح للهروي.
17 - كشف الظنون: 2/ 1203.
18 - صبح الأعشى: 2/ 214.
19 - المزهر: 1/ 234.
20 - الإيضاح: 3.
21 - العمدة: 2/ 1015، 1016. وينظر: ابن رشيق: 1/ 180، 182.

الآخر أن يراد به كلام من بعدت به الدار من شواذ قبائل العرب، فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغتهم استغربناها"[22] وهو نفسه ما عبر عنه القلقشندي فقال: ثم الغريب على ضربيْن: ما يعاب استعماله مطلقاً، وهو ما يحتاج في فهمه إلى بحث وتنقيب في كتب اللغة... والضرب الثاني ما يحتاج إلى تدقيق النظر في التصريف، وتخريج اللفظ على وجه بعيد"[23].

وإذا كان معنى الغرابة في الاصطلاح ينحصر في الغموض والخفاء، وقلة التداول والاستعمال على ما قدمنا، فهل كان الغريب الذي تناوله المصنفون في الغريب بوجه عام، وفي القرآن الكريم بوجه خاص يعني بالتحديد هذا المعنى الذي درج عليه أهل الاصطلاح؟

1- قبل الإجابة على هذا السؤال يجب التأكيد على أن مفهوم الغريب يظل مفهوماً نسبياً يختلف من مستوى لغوي إلى آخر، كما يختلف من عصر إلى عصر، بل من شخص إلى شخص وهذا يعني أن الغريب لا يتساوى في العلم به سائر الناس، وإنما يختلف فهمه بين العامة والخاصة لأن اللغة لا يملكها شخص بعينه، وإنما المعجم اللغوي يتوزع على عدد المتكلمين بتلك اللغة، وقد نبه على هذا التفاوت ابن قتيبة عندما نص على أن العرب "لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن الكريم من الغريب والمتشابه بل أن لبعضها الفضل في ذلك على بعض"[24] وعلى هذا الأساس فإن الغريب يعني "الغامض من الكلام مما تجاوز القدر المشترك"[25] كما أن الغريب يختلف من قبيلة إلى أخرى، ولعل هذا كان السبب

22 - كشف الظنون: 2/ 1203.

23 - صبح الأعشى: 2/ 205.

24 - المسائل والأجوبة، ص: 4.

25 - رواية اللغة لعبد الحميد الشلقاني، ص: 90 ـ وينظر مقدمة النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، ومقدمة تحفة الغريب بما في القرآن من الغريب لأبي حيان، حيث قسما الألفاظ إلى عامة وخاصة.

في نشأة الغريب لأن "حَدَّ الغرابة في اللفظة يتغير بتغير القبيلة، فما تصدق عليه الغرابة من الألفاظ في قوم وعصر لا تصدق عليه في قوم آخرين وبعد حين"[26].

كما أن مفهوم الغرابة مرتبط أشد الارتباط بقانون التطور اللغوي، واختلاف تداول الكلمة كثرة أو قلة من عصر إلى عصر وهذا ما نبه عليه القلقشندي في سياق حديثه عن أنواع الغريب فقال: "... إذا تقرر ذلك، فاعلم أن اللفظ يختلف باختلاف النسب والإضافات، فقد يكون اللفظ مألوفاً متداول الاستعمال عند قوم في كل زمن، وقد يكون غريباً متوحشاً في زمن دون زمن، وقد يكون متوحشاً عند قوم مستعملاً مألوفاً عند آخرين"[27].

وبسبب من غياب هذه النسبية في تحديد مفهوم الغريب شكا ابن سنان الخفاجي من فهم الناس لهذا المصطلح بالشكل المتداول المعروف، وذهب إلى أن ما يتميز به القرآن الكريم من فصاحة وبيان تنأى به عن وجود الغريب فيه بكثرة: فقال: "وما تضمنه كتاب الله تعالى من الكلمات الغريبة يسير جداً"[28] ولعل غياب إدراك كثير من المصنفين في الغريب لهذا الفهم النسبي لهذا المصطلح جعلهم يوسعون من دائرة الغريب، ويعممونه بشكل مطلق على المادة اللغوية الغريبة حيث "أطلقوا مصطلح الغريب جزافاً على الألفاظ اللغوية في حقل من حقول المعرفة الموضوع للشرح، "ولم يقع التمييز فيها بين عربي فصيح، وغريب وحشي نادر، أو غريب مستغلق نافر"[29].

ولذلك لاحظ السيوطي - بحق فيما ينقله عن بهاء الدين السبكي - أن الغرابة في الكلام إنما هي: "بالنسبة إلى العرب العرباء، لا بالنسبة إلى استعمال الناس، وإلا لكان جميع ما في كتب الغريب غير فصيح، والقطع بخلافه"[30].

26 - كتب الغريب بين حقيقة المعنى وواقع التأليف، ص: 50.
27 - صبح الأعشى: 2/ 113.
28 - المثل السائر: 11/ 175.
29 - كتب الغريب بين حقيقة المعنى وواقع التأليف، ص: 48.
30 - المزهر: 187/1.

2- ولعل محاولة المصنفين في الغريب ورواة اللغة التوسيع من دائرة الغريب، وما كان من أمر السعي في طلبه، والتشمير فيه والتباصر بمعرفته، والحرص على جمعه وتدوينه كيفما (اتفق)، وما كان من تطور مفهوم الفصاحة بين المجال اللغوي والمجال البلاغي، لعل ذلك كله جعل مفهوم الغريب يكتسي بعداً سلبياً خصوصاً عند علماء البلاغة ودارسي الإعجاز مما جعلهم يقفون من الغريب موقفاً نقدياً حيث أصبحت البلاغة "لا تعبأ بالغرابة ولا تعمل بها شيئاً"[31] بل إن الاستعانة بالغريب عجز[32]، وإن الغريب "لم يكثر في كلام إلا أفسده"[33]، ولقد أدرك الجاحظ جانباً من هذه الحقيقة منذ وقت مبكر عندما استنكف مما سماه "الغريب البغيض"[34] بَلْ إنَّ بعض صانعي القواميس اللغوية أخرجوا الغريب من دائرة مدونتهم اللغوية[35].

3- إن المفهوم الذي استقر عليه مصطلح الغريب وشاع في الاصطلاح - عند كثير من المصنفين في الغريب - عمل على إهمال جانب أساسي في التحديد الدقيق لهذا المفهوم، ألاَ وهو جانب الطرافة والإبداع - وهو جزء من الدلالة اللغوية للغريب كما قدمنا - ولذلك نجد أن العلماء الذين ألفوا في غريب القرآن تجاوزوا هذا المفهوم الذي لا يعدو جانب الغموض والخفاء في الكلمة، أو نسبة تداولها واستعمالها إلى الوقوف على جوانب الجدة والإبداع والطرافة في القرآن الكريم، فسموا ذلك غريباً وهذا الفهم السديد الغريب في القرآن الكريم يدعونا إلى محاولة بناء هذا المفهوم وتصحيحه بشكل يتطابق مع البيان الإلهي، ولقد عبر العلامة عبد القاهر الجرجاني عن هذه الحقيقة خير تعبير عندما ذهب في سياق دفاعه عن نظرية النظم، إلى أن غريب القرآن بالمفهوم الشائع المتداول لا دخل له

31 - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 37.
32 - نفسه.
33 - صبح الأعشى: 2/ 223.
34 - البيان والتبين: 1/ 355.
35 - الألفاظ الكتابية للهمداني، ص: 4.

في الإعجاز لأنه لا يصح به التحدي[36] وأن المفهوم الحقيقي للغرابة يتجلى في قوله: "وتأمل ما جمعه العلماء في غريب القرآن فترى الغريب منه، إلا في القليل، إنما كان من أجل استعارة هي فيه..."[37]. وهو ما عبر عنه الرافعي بحق فقال: "وفي القرآن ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد بغرابتها أنها منكرة أو نافرة أو شاذة، كما رأيت في باب اللغة فإن القرآن منزه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة هاهنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل بحيث لا يتساوى في العلم بها سائر الناس"[38].

وبعد، أفلا يدعونا هذا إلى دراسة الغريب في ما يمكن الاصطلاح عليه بـ: بلاغة الغريب في القرآن الكريم، في إطار ثنائية الغرابة والألفة كما هي شائعة اليوم في الدراسات الأدبية الحديثة، ولعل القولة التالية للجاحظ تكون مفتاحاً لهذه الدراسة، يقول: "الشيء من غير معدنه أغرب، وكل ما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع"[39].

وبالله التوفيق

36 - دلائل الإعجاز: 304.
37 - نفسه.
38 - تاريخ آداب العرب: 2/ 71.
39 - البيان والتبيين: 50/1.

المصادر والمراجع

1- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، ط: 3، القاهرة 1985.

2- أساس البلاغة للزمخشري، دار مطابع الشعب، 1985.

3- الألفاظ الكتابية لعبد الرحمن بن عيسى الهمداني، نشر لويس شيخو اليسوعي، 1961.

4- البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط: 2.

5- البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق حسن السندوبي.

6- تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، دار إحياء التراث العربي، طبعة الحلبي، 1958.

7- تاريخ آداب العرب للرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط: 2، 1974.

8- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي والجرجاني، ط: 4، دار المعارف، مصر، 1991.

9- دراسة لغوية في أراجيز العجاج، خولة تقي الدين الهلالي، دار الرشيد، الجمهورية العراقية، 1982.

10- دلائل الإعجاز لعبد القادر الجرجاني،تعليق وتصحيح:رشيد رضا،دار المعرفة، 1978.

11- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء للقلقشندي، سلسلة تراثنا المؤسسة العامة للكتاب.

12- الفهرست لابن النديم، تحقيق زيد العابدين الحائري ـ دار المسيرة.

13- كتب الغريب بين حقيقة المعنى وواقع التأليف لمحمد كشاش، مجلة اللسان العربي، عدد 49، يونيو 2000.

14- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت.

15- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

16- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي، دار إحياء الكتب العربية. ط: 4، 1958.

17- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ لبنان.

18- من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا لمحمد رشاد الحمزاوي، دار الغرب الإسلامي، تونس. ط:1 ـ 1982.

19- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير الجزري، تحقيق طاهر أحمد الراوي ومحمد الطناحي، دار إحياء الكتاب العربي.

"المصطلح القرآني وعلاقته بمختلف العلوم"

- مائدة مستديرة -

إعداد. د. مصطفى فوضيل(*)

ختم اليوم الدراسي: "جهود العلماء في دراسة المصطلح القرآني" بمائدة مستديرة ترأسها الدكتور الشاهد البوشيخي مدير معهد الدراسات المصطلحية بقصد تجميع النتائج العلمية التي انتهت إليها العروض والمناقشات، وتقرير ما اتفق عليه منها، وتحرير المسائل المشكلة التي ما تزال في حاجة إلى مزيد من البحث.

وقد جعل لهذه المائدة عنوان: "المصطلح القرآني وعلاقته بمختلف العلوم"، وفُصِّل الكلام فيها من خلال المحاور التالية:

1- ماذا نقصد بالمصطلح القرآني؟

2- ماذا نقصد بمختلف العلوم؟

3- ما هي العلاقة بين المصطلح القرآني وهذه العلوم؟

1- المقصود بالمصطلح القرآني:

- أول ما ينبغي هو التفريق بين "المصطلح القرآني" و"مصطلحات علوم القرآن". فأما الثانية فهي ناشئة في أحضان العلوم التي وضعها العلماء خدمة للقرآن، وذلك بناء على المعنى الأول الذي يحتمله مصطلح "علوم القرآن"؛ إذ هناك معنى ثان وهو العلوم التي في القرآن فهي مستنبطة منه أو مستفادة. بمعنى أن هناك علوما خادمة وعلوما مستنبطة. فعلى المعنى الأول لا تدخل مصطلحات علوم القرآن في ما نحن فيه.

---

* - أستاذ باحث بمعهد الدراسات المصطلحية.

وأما الأول وهو "المصطلح القرآني" فالمقصود به: الألفاظ القرآنية المفردة التي لها مفاهيم، ويستثنى منها الحروف والأدوات التي لا تستقل بالمعنى[1].

وأما لماذا نسميها مصطلحات فلأن الألفاظ في القرآن الكريم لم تبق بمعناها اللغوي الأصلي؛ فلا يوجد لفظ ظل كما كانت تستعمله العرب في المدلول الداخلي له ضمن النسق المفهومي القرآني الكامل؛ فاللفظ قد تكون دلالته عادية خارج القرآن، لكنه في القرآن مُجَلَّلٌ بجلال الله عز وجل[2]، فوضعُه فيه غيرُ وضعه في الكلام العادي. وهذه الحقيقة ينبغي أن تكون دائما منطلقا في النظر إلى أي لفظ من ألفاظ القرآن بحيث يجب أن نبحث له عن خصوصيته؛ وذلك لأنه من كلام رب العالمين، وداخل ضمن نسق مفهومي عام، أي في "رؤية متميزة" بلغة اليوم، وأجزاؤها المكونة لها متميزة أيضا، كلٌّ على قدر موقعه في النسق. فهناك ألفاظ تحتل مواقع كبيرة في هذا القرآن كلفظ "الإيمان" ولفظ "الدين"، ولكن هناك ألفاظ تظهر أنها عادية وما هي بعادية إذا تُتُبعت في الاستعمال القرآني كله أولاً، ثم بُحِث ثانياً عن موقعها في النسق المفهومي للقرآن الكريم، وعن علاقاتها الدلالية داخل القرآن فستجد لها وجودا يخالف الوجود الذي لها خارج القرآن. والتميز

1 - إتماما للفائدة ولأن أصل الكلام هنا للدكتور الشاهد البوشيخي، نورد نصا له يقول فيه: "يقصد بالمصطلحات القرآنية كل أسماء الصفات المشتقة منها في القرآن الكريم، مفردة كانت أم مركبة، - -ومطلقة كانت أم مقيدة، وعلى الصورة الاسمية الصريحة أم على الصورة الفعلية التي تؤول بالاسمية. ويلحق بها أسماء الذوات غير الأعلام لشبهها القوي بها واختلاف الناس في مفهومها. أما أسماء الأعلام والأدوات والحروف فخروجها من هذا أظهر من أن يخفى" (نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة، ضمن أعمال ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 2000م.

2 - ذكر الدكتور محمد المالكي في هذه المائدة عن أبي العلاء المعري أنه دخل عليه شخص فوجده ساجدا يبكي، فقال له ما أبكاك يا أبا العلاء؟ فقال له: كنت في شيء من كلام العرب فلما صرت إلى كلام الله عز وجل أدركت الفرق بين كلام الخالق وكلام المخلوق.

الدلالي بين الألفاظ يمكن تصوره إذا مثلناه بالدوائر الهندسية بناء على الفروق الموجودة بين الألفاظ بعد دراستها وتتبع استعمالاتها.

2- المقصود بمختلف العلوم:

2. 1- تصنيف العلوم:

يمكن تصنيف العلوم على وجه العموم إلى أصناف ثلاثة:

- العلوم الشرعية.
- العلوم الإنسانية.
- العلوم المادية.

فأما العلوم الشرعية فموضوعها الشرع في أي جانب من جوانبه كالتفسير والحديث والفقه والأصول...

وأما العلوم الإنسانية فموضوعها الإنسان مادة وروحا فردا وجماعة...

وأما العلوم المادية فهي التي تقوم على دراسة المادة في جميع أحوالها سواء أكانت جامدة أم سائلة أم غازية..

هذا هو التصنيف العام؛ لكن علاقة هذه العلوم بموضوع اليوم الدراسي إنما تجلت في صنف منها وهو المتعلق بالعلوم الشرعية. فهذا هو الذي تمت دراسته بحسب الزمن المتاح؛ وإلا فإن العلاقة موجودة قطعا بين المصطلح القرآني ومختلف تلك العلوم.

3- المصطلح القرآني وعلاقته بالعلوم الشرعية:

3. 1- علاقته بعلوم القرآن:

إن أول ما يواجهنا في علاقة المصطلح القرآني بالعلوم الشرعية هو المصطلحات التي ارتبطت بالقرآن نفسه نوعا من الارتباط، ومن هنا كانت العودة إلى مصطلح "علوم القرآن".

فهذا المصطلح ـ وما يندرج تحته من مصطلحات ـ تختلف دلالته وتتداخل من زاويتين:

1- تردده بين معنيين: الأول متعلق بالعلوم الخادمة للقرآن، والثاني متعلق بالعلوم المستمدة منه أو التي يتصور أن تستمد منه.

2- تداخله مع علم آخر كعلم أصول الفقه؛ فهناك مصطلحات توجد هناك كما توجد هنا، كالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد وغيرها كثير.

والواقع أن هذا إنما هو مظهر لإشكال كبير وهو أن **"علم القرآن"** ـ أو الذي يصطلح عليه بعلم أصول التفسير ـ بصفة عامة لم يستقر بَعْدُ مقارنة بعلوم أخرى نضجت وتميزت واستقرت مباحثها في نسق مضبوط كعلم النحو والبلاغة ومصطلح الحديث. وهناك جهود كثيرة بذلت في هذا المجال وما تزال تحتاج إلى نسق كامل لها يجمعها في صورة "علم بيان" مضبوط المباحث محدد القسمات.

ومع ذلك يمكن أن نقول إن الموجود من علوم القرآن بالمعنى الشائع ـ أي المتعلق بخدمة القرآن الكريم ـ يمكن تصنيفه إلى ثلاثة أصناف:

- علوم تتعلق بالتنزيل.
- علوم تتعلق بالتدوين.
- علوم تتعلق بالتفسير.

فإذا قصرنا الكلام على العلوم الخادمة للقرآن الكريم في علاقتها بالمصطلح القرآني فسنجد أن أقربها إليه هي العلوم التي اعتنت بألفاظ القرآن الكريم، فهي أشد ارتباطا به مقارنة مع علوم أخرى كالتي أرخت للقرآن الكريم مثل أسباب النزول والمكي والمدني... فالعلوم التي لها ارتباط وثيق ـ من ضمن علوم القرآن الكريم ـ هي أساسا علم التفسير بتشعباته كغريب القرآن ومشكله وغير ذلك مما يمكن أن يلحق به.

3. 2- علاقته بعلوم الحديث:

للمصطلح الحديثي دلالتان:

- الأولى متعلقة باللفظ الذي استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم ليعبر به عن مفهوم إسلامي، وهو في أصله بيان لنصوص القرآن.

- والثانية متعلقة بالألفاظ التي اصطلح عليها علماء الحديث النبوي الشريف في مباحث الرواية والدراية وصيروها من بعد علما خاصا وهو مصطلح الحديث.

وبالنسبة للأولى - في علاقتها بمجال المصطلح وحقيقته وأبعاده - يرد إشكال، وهو مبني على القضية المعروفة عند أهل الشأن بـ"رواية الحديث بالمعنى". ووجه الإشكال أن العناية في منهج الدراسة المصطلحية تكون باللفظ أساسا. فإذا جُعل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مجالا لتطبيق ذلك المنهج فهذا يعني أن العناية ستتوجه بالدرجة الأولى إلى ما هو من لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه، لا ما روي عنه بالمعنى؛ وذلك لأن من أهم أهداف منهج الدراسة المصطلحية التأريخ للمصطلح متى بدأ استعماله، وعلى لسان مَنْ كان ذلك الاستعمال. وهذا الأمر متعذر إذا كان الحديث مرويا بالمعنى لكون اللفظ إما صادرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو صادرا عن أحد رواة السند وهو إما صحابي أو تابعي أو تابع تابعي.. وقد ينص على مصدر بعض الألفاظ وتهمل أخرى؛ بمعنى أننا لا نستطيع القطع بنسبة ما. ثم إن الجميع يعلم أن المتواتر اللفظي بالنسبة إلى سائر الحديث الشريف قليل. وهذا الكلام في الواقع داخل في تحري التوثيق والتدقيق والتحقيق مما هو مطلوب في البحث العلمي عموما.

فهذا هو وجه الإشكال. وهو إنما يرد في علاقة اللفظ المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنهج الدراسة المصطلحية. وإلا فإن الإشكال لا يرد من جهة علاقة الحديث الشريف بالقرآن الكريم باعتباره بيانا له وتفسيرا.

وعلى كل حال فالمسألة معروضة لمزيد من التحرير والتحليل والمداولة سعيا إلى حل الإشكال وإزالة الالتباس.

3. 3- علاقته بالفقه وأصوله:

الفقه أقوى علاقة بالمصطلح القرآني من الأصول، لكونه انطلق من ألفاظ القرآن نفسها ليقرر الأحكام وذلك كما سبق في عرض الدكتور محمد الروكي.

2017-11-15 [illegible]

دراســـات نـظريـــة

- نحو تصور شامل للمسألة المصطلحية

د. الشاهد البوشيخي

- في مفهوم المرجعية واستعمالات الفكر العربي والإسلامي المعاصر

د. سعيد شبار

- تعدد المفاهيم الاصطلاحية في الإعراب أصلا وفرعا

د. فخر الدين قباوة

- أنواع التعريف في تراث طه حسين النقدي

د. مصطفى اليعقوبي

- مسألة التعريف عند المناطقة المحدثين

د. العياشي السنوني.

2017-11-15 08:08

2017-11-15 [illegible]

نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية

د. الشاهد البوشيخي(*)

1- مقدمة في الواقع الحالي للاهتمامات المصطلحية:

المصطلح عنوان المفهوم، **والمفهوم** أساس الرؤية، والرؤية نظّارة الإبصار التي تـريك الأشياء كما هي؛ بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية، أو تريكها على غير مـ هـي: مصغَّرة أو مكبَّرة، محدَّبة أو مقعَّرة، مشوهة النسق والخلقة، أو ملونة ـ ـوان كالحمرة والزرقة. وما عهد قراءة الغرب بعينيه لتراثنا ببعيد. وما أثر نظارتيه ـ ـرقاء والحمراء فينا بخفي.

ولقد كان مدار وحي الرحمن جل وعلا، مذ آدم حتى محمد عليهما لصلاة والسلام، على حفظ مصطلح الذكر من أن يصيب مفهومه تغيير أو تـبديل؛ فتفسد الرؤية، ويقع الإفساد في الأرض ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ حجر: 9). والتطابق بين الكتاب وأم الكتاب في الملأ الأعلى تام ﴿وإنه في أم لكتاب لدينا لعلي حكيم﴾ (الزخرف: 4) والتطابق بين الكتاب، ودين الله، وفطرة الله، وخلق الله، في الكون تام ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾ (الروم:30) ومن غيّر فقد فسد ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ (الأعراف 56، 86).

---

* - مدير معهد الدراسات المصطلحية

وإنما مدار عمل الشيطان وحزبه، مذ إبليس إلى قيام الساعة، على محاولة تغيير المفهوم وتبديل المصطلح، أي تغيير الدين، والفطرة، والخلق.﴿ولآمرنهم فليغيرن خلق الله﴾ (النساء:119)،وفي الحديث القدسي:«**خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم..**»[1].

وما الجهود التي بذلها المستكبرون في الأرض، المعبِّدون الناس للطاغوت، قديما وحديثا، إلا صور من تلك المحاولات لتغيير المفهوم وتبديل المصطلح. **وهذا فرعون ومومن آل فرعون في القديم، يتنازعان مفهوم مصطلح** «سبيل الرشاد» ﴿قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد﴾ (غافر:29)، ﴿وقال الذي آمن يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد﴾ (غافر: 38). **وها هو اليوم مصطلح شريف كالجهاد، يغير مفهومه المتكبرون في الأرض، ويبدلون مصطلحه ليصير إرهابا**، بعد أن غيروا مفهوم الإرهاب ليصير فعلا بعد أن كان حالا، ومكروها بعد أن كان مطلوبا. وكذلك الأمر في أغلب المصطلحات التي تقوم عليها الحياة؛ **كالخير والشر، والعدل والظلم، والحق والباطل، والسلام والإجرام**،.. غيّر مفاهيمها العالون في الأرض أصحاب الأهواء، ولووا أعناقها كما لوى فرعون عنق **مفهوم الفساد**، وهو يقول عن موسى عليه الصلاة والسلام ﴿إني أخاف أن يبدل دينكم وأن يظهر في الارض الفساد﴾ (غافر: 26).

وكأني بجميع الذين أنعم الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين في المنطق الإبليسي مفسدون، وكأني بهم في المصطلح الإبليسي المعاصر إرهابيون.

ألا ما أحوج الأسماء كلها التي عُلّمها أبونا آدم عليه الصلاة والسلام إلى من يصونها ويحميها؛ بحراسة مفهومها، وصيانة استعمالها وتنزيلها.

1- أخرجه مسلم في كتاب الجنة، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار

وألا ما أحوج الأرض اليوم إلى من يقيم فيها مصطلح الذكر كما أنزل، لتستدير من جديد كهيأتها يوم خلق الله السماوات والأرض، ويقام الميزان والوزن بالقسط، فيقال للحق حق، وللباطل باطل.

ألا إن شأن المصطلح العام لعظيم، وتغييره أو تبديله مما يحسبه الناس هينا وهو عند الله عظيم، ومسه بسوء مس بالنظام العام للكون والحياة والإنسان.

ولذلك ينبغي النظر إلى واقع الاهتمام المصطلحي في الأمة اليوم من هذا الموقع، ولذلك قيل عن ذلك في نظرة سابقة في المصطلح والمنهج ما نصه:

"**الاهتمام بالمسألة المصطلحية اليوم حيثما كان، في أمتنا، قد ولى وجهه كلية، أو كاد، شطر المصطلح الوافد.** لا تشذ -أو لا تكاد تشذ- عن ذلك مؤسسة أو فرد، من مجامع إلى جامعات، ومن معاهد إلى لجن ومنظمات، كلها تتسابق، بتنسيق أو بدون تنسيق، متنافسة في تلقي **المصطلح الوافد.**

ومن رجالها من يستقبله استقبال الفاتح المنقذ؛ بقلبه وقالبه، معنى ومبنى.

ومن رجالها من يُلبسه الزّي العربي كيفما كان؛ لاعتبارات شتى، دون أي مس لمفهومه.

ومن رجالها -وهم القلة النادرة- من يقفونه في حدود الأمة الحضارية للسؤال، والتثبت من الهوية، وحسن النية، ودرجة النفع، وقد يتعقبونه في مختلف المجالات والتخصصات التي قد يكون عشش فيها، أو باض وفرخ بغير حق"[2].

أما الاهتمام بمصطلح الذات الذي هو خزان الممتلكات، والذي يجب أن يكون على رأس الأولويات، فلا يكاد للأسف يحظى بأدنى التفات. وذلك وحده دليل على أن الأمة لمّا تقدر أمر المصطلح قدره، ولما تفقه طبيعة الإشكال المصطلحي، ولما تتصور المسألة المصطلحية التصور المطلوب.

2- أخبار المصطلح ع: 2، شعبان 1416هـ يناير 1996.

2 - مفهوم المسألة المصطلحية:

الذي يتبادر إلى الذهن أولا، هو هذا الهم المصطحي الذي حُمّله مكتب تنسيق التعريب في العالم العربي، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الأليكسو)، التابعة لجامعة الدول العربية، وما يُنسق، أو يُفترض أن ينسق، بينه من مجامع لغوية، ومعاهد ومؤسسات، ولجن عليا أو دنيا للترجمة والتعريب.

والمفهوم الذي يستخلص من هذا الهم للمسألة المصطلحية ببساطة هو أنها: قضية الترجمة والتعريب للمصطحات الأجنبية اليوم في العالم العربي.

فالمصطلح الذي هو في البؤرة هو المصطلح الأجنبي، أي مصطلح غير الذات، الذي دخل حديثا، أو يريد الدخول إلى الذات، بسبب الاستعمار وما لحقه من موجات التحديث والعصرنة والتقدم والتنمية...

والإشكال الذي يعالَج هو إشكال التعريب للتعليم والإدارة وما يتصل بهما من علوم أجنبية، أو يلحق بهما من بقية مجالات الحياة العامة المتأثرة بالاستعمار، وما لحقه من موجات.

والتصور الذي يقف خلف ذلك كله، هو أن الشرط الأساسي لنهضتنا، عرباً، وتسريعها، هو استيعاب ما لدى الغير من جديد بالعربية.

وهذا المفهوم -على وجاهته- عليه مآخذ، أهمها:

1- **أنه يترك مساحات شاسعة من المسألة المصطلحية خارج الاعتبار**، بل يترك الأهم والأولى بأن يكون هو الهمّ المقدم، وهو مصطلحات الذات؛ إذ على أساسها، وفي ضوء مفاهيمها، والرؤية الحاصلة منها، يجب استيعاب ما لدى الغير، واستقبال مصطلحات غير الذات.

2- **أن الإشكال فيه جزئي**، يقتصر على ما تعانيه الأمة في جعل ما تغرَّب لفظا معرّبا، ويهمل ما هو أدهى من ذلك وأمر؛ وهو ما تعانيه الأمة من أمر **المصطلح الأصل**، الذي به قامت، وعليه قامت، وله قامت. المصطلح الذي به

كانت الأمة الوسط بين الناس، وبه كانت خير أمة أخرجت للناس، وبه كان رجالها شهداء على الناس: **مصطلح القرآن والسنة البيان**، إذ هي لا تفهمه اليوم حق الفهم، ولا تقوم به أو عليه أو له، ولا تقيمه كما أمرت، صدقا وعدلا كما ينبغي له.

ومثل ذلك يقال عما تعانيه من أمر **المصطلح الفرع**، الذي يمثل خلاصة تفاعلها مع التاريخ وفي التاريخ. المصطلح الذي يمثل كسبها وإسهامها الحضاري في مختلف المجالات: **مصطلح العلوم والفنون والصناعات**: لا تعلمه هو كذلك حق العلم، ولا تقوِّمه حق التقويم، ولا توظفه حق التوظيف.

3- أن التصور الذي يقف خلف هذا المفهوم لا يمثل حقيقة أولويات شروط النهضة؛ إذ قد يقع التعريب الكامل ولا تنتج عنه النهضة المطلوبة. وما مثال بعض الدول العربية التي عربت حياتها كلها منذ عشرات السنين عنا ببعيد.

ذلكم ما يتبادر إلى الذهن أولا، وذلكم ما يستخلص منه، بما له وما عليه، وليس هو المفهوم المراد من المسألة المصطلحية. فما المفهوم المراد؟

لقد قيل في نظرات سابقة ما نصه:

"المسألة المصطلحية في هذه النظرات، ليست هي تعريف اللفظ المصطلح، ولا وضع المصطلح المقابل لمصطلح، ولا اقتراح مصطلح جديد لمفهوم جديد ازدان به فرش عالم المصطلح. وكل ذلك من البحث في المصطلح.

والمسألة المصطلحية في هذه النظرات، ليست هي أيضا تعريف علم المصطلح، ولا البحث في قضايا علم المصطلح، ولا دراسة مصطلحات علم المصطلح. وكل ذلك أيضا من صميم البحث في المصطلح.

إنما المسألة المصطلحية في هذه النظرات، هي تلكم المسألة التي تستلزم كل ذلك، وتوظف كل ذلك وغير ذلك، مما له صلة بذلك، في تعريف الذات الحضارية المستعملة للمصطلح: ماذا كانت؟ وماذا هي الآن؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ **إنها**

المسألة المصطلحية الحضارية بالمفهوم الشامل، لا بالمفهوم العلمي الخاص أو الأخص. إنها المسألة التي تبحث مصطلح الماضي، بهدف الفهم الصحيح، فالتقويم الصحيح، فالتوظيف الصحيح. وتدرس مصطلح الحاضر بهدف الاستيعاب العميق، فالتواصل الدقيق، فالتوحد على أقوم طريق. وتستشرف آفاق مصطلح المستقبل، بهدف الإبداع العلمي الرصين، والاستقلال المفهومي المكين، والتفوق الحضاري المبين"[3].

ومن هذا النص يستفاد:

1- **سعة المفهوم**، حتى لا يخرج منه أي اهتمام من اهتمامات المصطلح، أو همّ من همومه؛ سواء تعلق بأصل الذات، أو بالنابت من الذات، أو بالوافد على الذات.

2- **كلية الإشكال** الذي يعالجه وعمقه وخطورته؛ لأنه "يتعلق ماضيا بفهم الذات، وحاضرا بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات"[4].

3- **شمولية التصور** الذي يقف خلفه وحضاريته؛ لمسه الأبعاد والجوانب كلها في الأمة، واستهدافه توظيفها جميعها في نقل الأمة من الواقع المهين، إلى الموقع المكين بالأفق المبين.

3 - أبعاد المسألة المصطلحية:

للمسألة المصطلحية في التصور الحضاري الشامل أبعاد ثلاثة متكاملة: بعد الماضي وبعد الحاضر وبعد المستقبل:

1.3- علاقة المسألة المصطلحية بماضي الذات:

"وهي علاقة الفهم فالتقويم فالتوظيف، وضرورة ذلك بينة لذي عينين؛ لأسباب أهمها:

3- نظرات في المسألة المصطلحية ص: 3

4- من كلمة افتتاح «ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم» مجلة كلية الآداب بفاس عدد خاص (4)، 1409هـ، ص: 12.

1- **أن تراثنا هو ذاتنا**: إذ المستقبل غيب، والحاضر عدميا لا وجود له، فلم يبق إلا الماضي الذي هو مستودع الذات وخزان الممتلكات، بما لها وما عليها من محفوظات وملاحظات. فكيف نعرف إذن الذات إذا لم نفقه التراث؟

2- **أن مفتاح التراث هو المصطلحات**، وإنما تؤتى البيوت من أبوابها، وأبواب كل علم مصطلحاته، بل إنها خلاصة البحث فيه في كل عصر ومصر؛ بدايتها يبدأ الوجود العلمي للعلم، وفي تطورها يتلخص تطور العلم.

3-**أن مفتاح المفتاح هو الدراسة المصطلحية للمصطلحات**: ذلك بأنها تعرّف غير المعرّف، وهو الأغلب، وتدقّق تعريف ما عرف فلم يعرف، وهو الأقل، وتصحح أخطاء أصحاب النظرات المتوّلة، أو الذين يدرسون التراث بالنظائرة، أو الذين لا يقوم منهجهم على الإحصاء، فتند عنهم أشياء وأشياء..

لكن تلك الضرورة لا تتأتى بأسرع ما يمكن، ولا بأضبط ما يمكن، إلا إذا قام منهج الدراسة المصطلحية على ثلاث دعائم:

أولا: **العلمية**: وأساسها الإحصاء، فالدراسة المعجمية، فالنصية، فالمفهومية، على نمط خاص يكفل الوصول إلى نتائج يمكن علميا أن يطمأن إليها، ولا تكون من قبيل رأي ربيعة بن حذار في شعر الزبرقان بن بدر أنه: «كلحم سخن، لا هو أنضج فأكل، ولا هو ترك نيئا فينتفع به»[5].

ثانيا: **المنهجية**: وأساسها تقديم الدراسة الوصفية بشروطها على الدراسة التاريخية بشروطها، حين يحين أوانها.

ثالثا: **التكاملية**: وأساسها التنسيق؛ حتى لا يركب الباحثون بعضهم بعضا، **ولأجل ذلك أسس معهد الدراسات المصطلحية... لو يجد على همه ظهيرا، فيقدر على إيصال الغذاء إلى كل الأنحاء**"[6].

5- توضيح للزرناجي ص: 107

6- نظرات في المسألة المصطلحية ص: 3-4

2.3- علاقة المسألة المصطلحية بحاضر الذات:

وهي كما تقدم علاقة الاستيعاب، فالتواصل، فالتوحّد، ودون ذلك -كما يقال- خرط القتاد؛ إذ الانصراف شبه تام عن الاستيعاب لمصطلحات التراث، والانصراف شبه تام إلى استقبال مصطلحات غير الذات، والعجز شبه تام عن التواصل الدقيق بين أجزاء الذات، والعجز شبه تام عن إنتاج الخطاب الموحَّد الموحّد للذات، والعجز شبه تام أيضا عن استيعاب ما يجري في الذات أو خارج الذات.

ومن أهم أسباب ذلك، مما ذكره الذاكرون أو غفل عن ذكره الغافلون:

1-انعدام الإدراك الشامل للمسألة المصطلحية بأبعادها الحضارية، أو شبه الانعدام.

2- تعدد مصادر الوضع المصطلحي.

3-انفصال مصادر الوضع وجهة التنسيق، عن جهات القرار والتنسيق[7].

3.3- علاقة المسألة المصطلحية بمستقبل الذات:

وهي كما تقدم أيضا استشراف آفاق مصطلح المستقبل، وتتلخص في ثلاث:

1.3.3-**ضرورة الإبداع المصطلحي** لبناء ذات المستقبل أو مستقبل الذات. ولا إبداع مصطلحي بغير الإبداع العلمي، وإنما يُسَمِّي مَنْ وَلَد، ولا ولادة طبيعية بغير أبويين: اللغة الأم، والتراث الأب، ومن شذ شذ في الضياع، وإنما يأكل ذئب التاريخ من اجتهادات الأمم القاصية.

2.3.3-**ضرورة الاستقلال المصطلحي** لحوار الذات لغير الذات. ولا استقلال للمصطلح بغير استقلال مفهومه، وإنما يُحَاوَر من له اعتبار، ولا اعتبار للنُّسخ إلا بمقدار شدة مطابقتها للأصل.

7- نظرات في المسألة المصطلحية، ص: 5- 6

ولذلك لابد من التأكد من النَّسَب في تدوين المصطلح في سجل مصطلحات العرب.

3.3.3-**ضرورة التفوق المصطلحي** كيفا وكما، لشهود الذات على غير الذات. ولا تفوق للمصطلح بغير تفوق أهله. وإن السماء لا تمطر تفوقا ولا إمامة.. بل لابد من السبق في عالم الأسباب، وإتيان البيوت من الأبواب، وإلا رغمت أنوف العرب، - ومن في حكمهم - في التراب حتى يراجعوا الحساب"[8].

4 - مجالات الدراسة المصطلحية:

المجال المألوف في التصور العادي المعروف للمسألة المصطلحية، هو مجال العلوم المادية، وأقصى امتداد له ينتهي عند نهاية مجال العلوم الإنسانية. لأنهما - بهذا الترتيب- مظنة الحضور الطبيعي للمصطلح الوافد الذي هو في البؤرة.

أما في التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية فإن المجالات تصير ثلاثة، وبهذا الترتيب المخالف للمألوف!: **مجال الشرع وعلومه، ثم مجال الإنسان وعلومه، ثم مجال المادة وعلومها.**

فأما مجال الشرع وعلومه، فهو رأس الأمر وعموده وذروة سنامه، ومصطلحه المصطلح الشريف، وأشرفه مصطلح القرآن، ثم مصطلح السنة البيان، ثم مصطلح العلوم المستنبطة منهما والخادمة لهما. **وعلى قدر حاجة الأمة إلى تجديد التدين، تكون حاجة المصطلح في هذا المجال إلى تجديد الفهم والتبيُّن.** و"لئن كان في الأفق منهج يلوح وكأن به بعضا من خصائص عصا موسى عليه الصلاة والسلام في إبطال السحر وإحقاق الحق في الفهم، فهو منهج الدراسة المصطلحية؛ ذلك بأنه يتصدى أساسا لضبط المفاهيم المكونة لأي نسق، **والدين في جانبه المعنوي التصوري نسق من المفاهيم**، أصلها في كتاب الله عز وجل، وبيانها في

8- نظرات في المسألة المصطلحية ص: 6-7

بيانه السنة. **من تمكن من تلك المفاهيم، ومن نسقها العام، تمكن من الصورة الصحيحة لهذا الدين، ومن تشوّه لديه شيء منها أو منه، تشوهت لديه الصورة العامة لهذا الدين**"[9].

وأما مجال الإنسان وعلومه، فحاجة المصطلح فيه إلى الجمارك الحضارية شديدة، لغلبة المصطلح الوافد على مساحات كبيرة منه؛ ذلك بأن البحث في هذا المجال "قائم الآن برؤية الآخر ومنهاج الآخر؛ قائم على الانطلاق من مفهوم مادي للإنسان، ورسالة مادية للإنسان، وعلاقات ونشاط مادي للإنسان، ومن ثم لا يمكن أن يُدرس إلا بمنهج مادي، ولا يُتصور له إلا تاريخ ومستقبل مادي...

إنه في النظر القديم حيوان ناطق، وما هو بحيوان، ولكنه إنسان.

وإنه في النظر الحديث ابن قرد، وما هو بابن قرد، ولكنه ابن آدم عليه السلام.

وإن مفرق الطريق هو هذا المنطلق؛ فشتان بين من يدرس نفس الإنسان، ومجتمع الإنسان، وتاريخ الإنسان... على أنه حيوان من الحيوان (كان ابن قرد أو لم يكن ابن قرد) ومن يدرس نفس الإنسان، ومجتمع الإنسان، وتاريخ الإنسان... على أنه إنسان، هو ابن آدم النبي عليه الصلاة والسلام؛ له خصوصية الخلق، وخصوصية الوظيفة، وخصوصية التكريم والتفضيل، وخصوصية العلم والعبادة، وخصوصية النفس والمجتمع والتاريخ والمصير...

وإن الأمة المرشحة لإنصاف الإنسان، هي هذه الأمة التي أُنزل إليها الكتاب والميزان، وأمرت بإقامة الوزن بالقسط وعدم إخسار الميزان، وبهذه القوّامية بالقسط كانت وتكون لها الشهادة على الناس، وبها يجب أن يتم على يدها **إنصاف البشرية، بإعادة الآدمية المسلوبة للعلوم الإنسانية كلها**؛ فيصير علم النفس، علم نفس الإنسان لا الحيوان، ويصير علم الاجتماع، علم اجتماع

9- أخبار المصطلح ع: 4، رمضان 1418هـ يناير 1998م

الإنسان لا الحيوان... وهكذا في مختلف المجالات والتخصصات. **وعندئذ تفرح البشرية بعودة آدميتها**، إليها وتخسأ القردة والخنازير وعبد الطاغوت"[10].

وأما مجال المادة وعلومها فهو مجال السيادة للمصطلح الوافد؛ ويقصد به المجال الذي اتخذ المادة موضوعا له "كانت صلبة أو سائلة أو غازية، كعلوم الفزياء والكمياء، وعلوم طُبقات الأرض وأجواء الفضاء، وعلوم الهندسة والصيدلة... وغير ذلك[11].

وهو المجال الذي انصرف إليه جل الاهتمام كما تقدم، لكنه ما زال بعيدا عن أن يتم في مصطلحه الحسم، لأسباب كثيرة تقدمت في علاقة المسألة المصطلحية بحاضر الذات.

ولا شك أن قدرا ما -وإن قلَّ- من مصطلح هذا المجال سيكون متأثرا بالتوجه الحالي لعلوم المجال "وهي مسخرة الآن **للإنسان الحيوان**..، بميزانه يصرفها كيف يشاء، وبميزانه حسب مفهومه للنفع والضر، ينفع بها من يشاء ويضر بها من يشاء، ويبني بها ما يشاء ويهدم بها ما يشاء؛ لا حرج عليه أن تُحرق آلاف الأطنان من الحبوب، ولو مات آلاف البشر جوعا في الجنوب، من أجل أن تستقر الأسعار..، ولا حرج عليه أن ينفق كثيرا من الأموال والطاقات والأوقات، من أجل أن يكون قادرا على تدمير أكبر قدر من الكائنات في أسرع الأوقات!!!

يا لعظمة الإنسان الحيوان! بل يا لعظمة الحيوان المتخفي في صورة إنسان!!..**ألم يان لهذه الأمة أن تصنع أئمة العلوم لتحدد وظيفة العلوم: كل العلوم، فيما ينفع الناس ويمكث في الأرض**؟ وتحمي العلوم من سلطة السحرة والكهان والمُخْلدين إلى الأرض...

10- مجلة الهدى، ع: 33، ص: 35

11- مجلة الهدى ع: 33 ص: 35

ويومئذ تفرح البشرية بانتصار «ابن آدم» على «ابن القرد»، وبانتصار الصلاح على الفساد في وراثة الأرض، وباستدارة الزمان، -ومنه زمان العلم- كهيأته يوم خلق الله السماوات والأرض؛ فتكون السيادة في الأرض للعلم، وتكون الإمامة في الأرض لأهل العلم، و﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر 28)."[12]

5 - المسألة المصطلحية والشهود الحضاري للأمة:

قال الله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة: 143).

فموقع الأمة هو الشهادة على الناس، وهو **جَعْلٌ** من الله رب الناس، ملك الناس، إلاه الناس، كما جعل آدم في الأرض خليفة، وكما جعل إبراهيم إماما للناس، وكما جعل البيت مثابة للناس، وكما جعل وجعل...

ولا شهادة بغير أهلية للشهادة، ولو في الأمور الصغيرة ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ (الطلاق: 2) ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ (البقرة: 282)، فكيف بالشهادة على الناس كل الناس؟

وشروط الأهلية في الآية:

أولا: **أن تكونوا أمة**؛ ولا أمة بغير وحدة ما يُؤَمّ، ولا وحدةِ من يَؤُمُّ ومن يُؤَمّ. إذ مدار الأَمّ كله في اللغة على القصد، ومدار الأمة كلها على الوحدة في ذلك القصد.

ثانيا: **أن تكونوا وسطا**؛ ولا وسطية بغير خِيَرة، كما نصت الآية الأخرى: ﴿كنتم خير أمة﴾ (آل عمران: 110). ولا خيرة بغير قوة وأمانة ﴿إن خير من استأجرت القوي الأمين﴾ (القصص: 26). وإنما توسد الأمانة للأقوياء لا

12- مجلة الهدى ع: 33، ص: 35- 36

للضعفاء. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة »[13].

ومع ذلك، كل ذلك لا يكفي لأداء الشهادة، إذ لابد من **الشهود** أي **الحضور لأداء الشهادة**. وحين تكون الشهادة بالخيرة؛ أي بالحال أساسا قبل المقال، ومن أمة لا من أفراد، وعلى الناس جميعا لا على بعضهم، فإن الشهود والحضور لا بد أن يكون **حضاريا**، أي **حضورًا بالإمامة في كل المجالات**، وعلى جميع المستويات، وفي كل الأوقات.

هذا الشهود الحضاري، هذا الموقع العلي، كيف يتصور المسير والمصير إليه من هذا الواقع الدني؟ كيف تنتقل الأمة الأشلاء من مشهودية الواقع إلى شاهدية الموقع؟ كيف تنتقل من الجمود والجحود إلى الاجتهاد والشهود؟ كيف وكيف وكيف؟..

"**عبثا نحاول إصلاح الحال قبل إصلاح العمل، وعبثا نحاول إصلاح العمل قبل تجديد الفهم، وعبثا نحاول تجديد الفهم قبل تجديد المنهج.. وما أشق ذلك في الأمة اليوم!!** لكثرة الموانع وقلة الأسباب؛ **فكم من ترسبات منهجية** فاسدة أفرزتها وراكمتها قرون الضعف والانحطاط في الأمة لا تزال مستمرة التأثير!، وكم من **مقذوفات منهجية** صبَّها الغرب صَبًّا على رؤوس نابتة الأمة، أو نفثها في روعها، فهي فاعلة فيها فعل السحر!، وليس في الواقع -للأسف- اتجاه عام، أو شبه عام، إلى صنع كواسح الركام والألغام، ولا اتجاه جاد، أو شبه جاد، إلى تصنيع ما يخلص العباد من سحرة فرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد"[14].

إنه لا بد من **منهج لفهم الذات لاكتشاف الذات**.

13- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها

14- نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، ص:4

ولابد من **منهج لخطاب الذات لتوحيد الذات.**

ولابد من **منهج لتجديد الذات لشهود الذات على غير الذات.**

وكل ذلك مما يدخل في التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية، ويسهم -بكفاءة وقوة- في حل معضلاته المنهج العام والخاص للدراسة المصطلحية.

6 - المسألة المصطلحية وتحديات العولمة:

العولمة أضخم غول، وأشرس غول، أمكن لعبدة العجل إنتاجه: رأسه عجل جسدله خوار، وجذعه الذي يحمل رأسه ويغذيه التكتلات والشركات المتعددة الجنسيات العالمية الضخمة. وأذرعه التي يبطش بها البنوك والمنظمات الدولية؛ كالبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومجلس الأمن وغيرها. **وأسلحته ذات الرؤوس النووية المدمرة للحضارات والثقافات والديانات هي المصطلحات.** أجل، المصطلحات؛ بها يهيء الأجواء في الأرض والسماء، وبها يخيف الضعفاء والأقوياء على السواء، وعلى أساسها يقرب البعداء ويبعد الأقرباء، وحماية لها -بزعمه- يضرب ما يشاء، بما يشاء، كما يشاء، في الزمن الذي يشاء، والمكان الذي يشاء، وكأن حاله يقول: أنا ربكم الأعلى، وأليس لي ملك الأرض، وهذه الشعوب تبكي من تحتي؟

ومن أبرز تلك المصطلحات التي أعدها ويعدها لسحق ومحق الديانات والثقافات والحضارات، تمكينا لدين العجل، وثقافة العجل، وحضارة العجل: **مصطلح حقوق الإنسان، ومصطلح الشرعية الدولية، ومصطلح الديمقراطية، ومصطلح النظام العالمي الجديد الذي تطور حسب المرحلة إلى العولمة.** ويلحق بها، مما هو دونها، كثير..

ولا شك أن أقوى سلاح مصطلحي حتى الآن، صنع له الأجواء، ليعد به الأجواء، للضرب من الأرض ومن السماء، هو مصطلح الإرهاب. هو الذريعة الفعالة الآن للتدخل في الخصوصيات للقضاء على كل الخصوصيات، ولو كانت دينية أو ثقافية أو حضارية. هو الذريعة الفعالة الآن لفعل فَعلة فرعون:

تذبيح الأبناء واستحياء النساء، خشية ولادة موسى. وإن الله بالغ أمره، قد جعل الله لكل شيء قدرا.

فالحرب المصطلحية الآن أخطر من الحرب النووية، والمستهدف الأول فيها هو الإسلام؛ ذلك بأنه وحده الذي يملك المصطلحات القادرة على افتراس مصطلحات السحرة وتلقُّف ما يافكون. وإنما تحتاج إلى أخذها بقوة، وإلقائها بقوة: ﴿فأوجس في نفسه خيفة موسى، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى، وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا، إنما صنعوا كيد ساحر، ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾ (طه:69).

فهل المسلمون اليوم قادرون على أخذ مصطلحاتهم بقوة، وإلقائها بقوة؟!

ذلك هم الهموم في التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية.

ومما يأخذ باليد، في اتجاه ذلك الأخذ، أن يعلم:

1) أن **للمصطلح الإسلامي، في أصله القرآني، خصوصية مفهومية غير قابلة للتغيير والتبديل**، وذلك بسبب الطريقة التي استعمل بها اللفظ في القرآن الكريم، والسياقات التي وضع فيها؛ حتى إنك لو **حاولت تغيير دلالة لفظ لَفَظَك القرآن خارجه. وهذا من إعجازه المصطلحي، فهو كتاب يحمل معجمه فيه، ويحمي معجمه به**، ولا سبيل إلى التمكن من معجمه من خارجه ﴿وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته﴾ (الأنعام: 115).

2) **أن طبيعة المصطلح الإسلامي، في أصله القرآني، عالمية**، لا تحتاج إلى عولمة، وذلك من إعجاز القرآن الكريم أيضا، فلو أخذت مثلا معلقة لبيد، أو أي معلقة من المعلقات، وهن هن المختارات، وقارنتها بسورة العلق مثلا، لوجدت في المعلقة الإنسان المعيّن، والمكان المعيّن، والزمان المعيّن، بينا في السورة لا تجد أثراً لمعيَّن: الإنسان مطلق، وبلفظ الإنسان نفسه، والزمان مطلق، إلا زمن الأفعال التي أطلقت بحذف مفاعيلها، والمكان غائب البتة. مع أن أول السورة مسرحه غار حراء، وما بعده مسرحه المسجد الحرام. وذلك جعل المصطلحات التي وردت بالسورة لا أثر فيها للمحلية؛ **فمصطلح الخلق، ومصطلح الإنسان، ومصطلح**

التعليم، ومصطلح الطغيان، ومصطلح الاستغناء، ومصطلح الصلاة، ومصطلح الهدى، ومصطلح التقوى، ومصطلح الطاعة، ومصطلح السجود، ومصطلح الاقتراب... كلها عالمية منذ البداية، لا أثر فيها لمكة، أو قريش، أو بني هاشم، أو بني مخزوم، أو الحجاز، أو العرب. والسبب في ذلك أنها من الله جل جلاله، رب الناس، ملك الناس، إلاه الناس، جميعا.

3) **أن طبيعة مفهوم المصطلح الإسلامي، في أصله القرآني، شمولية.** يصغر أمامها كل كبير، وتمتد إلى آفاق وأعماق، ليس من السهل أن تذاق، بله أن تطاق. وذلك معنى القول السابق: إن الإسلام وحده الذي **يملك المصطلحات القادرة على افتراس مصطلحات السحرة**. وإنما تحتاج إلى من يأخذها بقوة، ويلقيها بقوة، فإذا هي تلقف ما يأفكون. ولنأخذ مثالا وقع لأحد الأساتذة المغاربة، وقد دعي ليحاضر بجامعة أمريكية عن التسامح، فكان أن ابتلع المصطلح القرآني الذي اختاره وهو التعارف، المصطلح الغربي الذي هو التسامح، في قصة مثيرة لافتة للانتباه، دافعة إلى الاعتبار. ولو سمح المقام لَبُسط فيها الكلام. وحسبنا أن يتقرر أن **شتان بين مفهوم اختاره بأهوائهم البشر، ومفهوم اختاره، بفضله ورحمته، رب البشر. ويا ليت قومي يعلمون.**

7 – خاتمة في مستعجلات المسألة المصطلحية:

وأحسب أن أهمها تسع:

1–ضرورة التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية.

2– ضرورة حل معضلة النص التراثي في مختلف العلوم، توثيقا وتحقيقا وتكشيفا.

3–ضرورة اعتماد منهج الدراسة المصطلحية، في الكشف عن مفاهيم المصطلحات.

4-ضرورة إنجاز المعجم المفهومي للقرآن الكريم. ويراد به المعجم الذي يحدد مفاهيم ألفاظ القرآن الكريم ومواقعها في النسق المفهومي الكلي للقرآن الكريم، ليمكن الوصول إلى الفهم الكلي النسقي للقرآن الكريم.

5-ضرورة إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية.

6-ضرورة التزام منهجية مستوعبة لما لدى الذات وغير الذات في وضع المصطلحات. وقد قيل عن هذا في نظرة سابقة، ما نصه: "إن المصطلح الوافد - السائد أو غير السائد- لا يواجه -ولا ينبغي أن يواجه- **بمنهج «العثور»**. إنه لابد من خطة علمية شاملة حاسمة، لمواجهة ما أسماه بعضهم بـ «الطوفان المفهومي»، خطة تقوم:

أولا: على **إحصاء ممتلكات الذات**، ثم تقوم:

ثانيا: على **استيعاب ما لدى الآخر من علم بعلم، في مختلف التخصصات**، ثم تقوم:

ثالثا: على **الاقتراض الحضاري بعلم، من خارج الذات، حسب حاجات الذات**.

وذلك يعني فيما يعني صرف الجهد في:

مجال النص التراثي أولا؛ لأنه مَجْلى الذات وخزّان الممتلكات.

ثم **مجال لغة النص ثانيا**، ولاسيما الاصطلاحية؛ لأنها المدخل الوحيد للتمكن من الفهم السليم للمفاهيم، الذي عليه ينبني التقويم السليم، فالاقتراض الحضاري السليم.

ثم **مجال منهج دراسة النص** مقاما ومقالا ثالثا؛ لأنه الهادي إلى استنباط الهدى اللازم للحضور والشهود الحضاري، مما لا حاجة إلى اقتراض الأمة له من خارج الذات.

ثم **مجال الوافد من خارج الذات** رابعا، واستيعابه عند أهله، بالتخصص فيه، بلغات أهله، ثم بتتبع آثاره فينا بالدرس العلمي لا بالخَرْص؛ لأن ذلك الذي يمنعنا من أن نَظلم أو نُظلم، ويؤهلنا للشهادة على الناس بعلم"[15].

7- ضرورة توحيد جهة البت في الوضع والاستعمال للمصطلحات.

8- ضرورة إلزام الإدارة والإعلام والتعليم والثقافة بالمصطلح الإسلامي للوقاية من أخطار العولمة وغيرها.

9- ضرورة إنشاء جهاز داخلي للتمشيط المصطلحي (بلغة العسكريين) في مختلف العلوم، وتأسيس مكاتب جمركية، في كل نقط التماس الحضاري، تأمينا لسلامة الذات.

وإلا تفعلوه، تكن فتنة في الأمة وفساد كبير، أكبر مما هو.

ويقولون متى هو، قل عسى أن يكون قريبا.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

15- نظرات في المسألة المصطلحية ص: 7-8

في مفهوم "المرجعية" واستعمالات الفكر العربي والإسلامي المعاصر

د.سعيد شبار(*)

1 – المرجعية ومسألة الهوية:

في لسان العرب "رجع يرجع رجعا ورجوعا ورجعى ورجعانا ومرجعا ومرجعية: انصرف. وفي التنزيل: ﴿إن إلى ربك الرجعى﴾[1]، أي الرجوع والمرجع، وفيه: ﴿إلى الله مرجعكم جميعا﴾[2]، أي رجوعكم" (...) وقوله عز وجل: ﴿قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا﴾[3]، أي ردوني إلى الدنيا... وفي حديث السحور: "فإنه يؤذن بليل ليرجع قائمكم، ويوقظ نائمكم"[4]. والقائم هو الذي يصلي صلاة الليل، ورجوعه عوده إلى نومه أو قعوده عن صلاته. (...)

---

* – أستاذ بكلية الآداب – بني ملال، المغرب.

1- سورة العلق، آية: 8.

2- سورة المائدة، آية: 50.

3- سورة المؤمنون، آية 99 – 100.

4- انظر الحديث في البخاري: كتاب الآذان، باب قبل الفجر، (دار الفكر) ج: 2، ص: 103. وقال الحافظ معلقا "ليرجع، بفتح الياء وكسر الجيم المخففة يستعمل هكذا لازما ومتعديا. يقال رجع زيد ورجّعت زيدا ولا يقال في المتعدي بالتثقيل. فعلى هذا من رواه بالضم والتثقيل أخطأ فإنه يصير من الترجيع وهو الترديد. وليس مرادنا هنا، وإنما معناه يرد القائم أي المتهجد، إلى راحته ليقوم إلى صلاة الصبح نشيطاً أو يكون له حاجة إلى الصيام فيتسحر، ويوقظ النائم ليتأهب لها بالغسل ونحوه".

و[منه أيضا] رجع الرجل وترجع: ردد صوته في قراءة أو أذان أو غناء (...). وارتجع المرأة وراجعها مراجعة ورجاعا، رجعها إلى نفسه بعد الطلاق (...). واسترجعت منه الشيء إذا أخذت منه ما دفعته إليه (...). ورجعان الكتاب جوابه..."[5].

فالرجوع إذن على اختلاف استعمالاته، يفيد على العموم معنى الرد والعودة، في لسان العرب كما في خطاب الشرع. وتدل على هذا المعنى آيات أخرى دون استعمال اللفظ ذاته كما في قوله تعالى: ﴿وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة﴾[6]،﴿فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المومنين﴾[7]، ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[8]،﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾[9].

وعلى هذا فاستعارة فعل (رجع) بهذا المعنى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر والذي منه "المرجع" و"المرجعية"، يعني أن المرجوع إليه، الذي يُرَدُّ ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع، يحسم الخلاف وينهي النزاع، إذ غالب الرجوع بما هو رد وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع أو نزاع في جزء. يضاف إلى هذا أن هذا الأصل لا يمكنه أن يكون إلا ذاتيا محددا للذات هوية وحضارة، ولا يمكنه أن يكون شيئا آخر خارجا عنها.

في الفكر المعاصر، يتردد كثيراً استعمال "المرجعية"، وقد يريد بها هذا الاتجاه ما لا يريده الآخر، فلكل مراجعه وأصوله ومنطلقاته، وإنما تشترك في مبدأ الرجوع. وإذا ما غضضنا الطرف عن المرجعيات المغايرة الواقعة خارج الذات،

5- ابن منظور: لسان العرب، (دار صادر، بيروت) ج: 8/ ص: 114 – 115.

6- سورة التوبة، آية: 95.

7- سورة الأنعام، آية: 28.

8- سورة النساء، آية: 82.

9- سورة النساء، آية: 58.

فإننا نجد الاختلاف في مفهوم المرجعية الذاتية نفسها، إلى أي شيء يكون الرجوع أولا؟ وبأية درجة يتم ذلك؟ أإلى الوحي الإلهي، القرآن أولا والسنة ثانيا؟ أم إلى تجربة الصدر الأول (=السلف) وجيل الصحابة خصوصا؟ أم إلى الحضارة العربية الإسلامية عامة بالتركيز على مكوناتها كالفكر الفلسفي والكلامي أو الفكر السياسي وتجربة الخلافة، أو الفكر الصوفي، أو التراث الفقهي...؟ الخ. لاشك في أن عدم ضبط وتحديد وجهة الرجوع ومنهجية هذا الرجوع كان وما يزال الخلل الأكبر في فكر الأمة والذي من أبرز مظاهره ظاهرة تفريخ التيارات والمذاهب التي لا حصر لها، التجربة التاريخية المريرة التي لم يفد منها الفكر المعاصر، بل والتي يعيد إنتاجها بشكل أو بآخر، والتي لا تعدو أن تكون –في معظمها، كما كانت سابقا- تعبيراً عن نزعات ذاتوية ومذهبية ينتصر لها من هنا أو من هناك، يغلب عليها المنهج الانتقائي التجزيئي الذي لا ينظر إلى الوحي في كليته ولا إلى الإنجاز الحضاري والثقافي في كلته، كما لا تنضبط في خلافها وتعددها بضابط حاسم.

إن الحديث عن مرجعية عامة وموحدة ليس عملا تقنينيا يهدف إلى محاصرة اتجاهات الفكر ووضعها في قوالب وإطارات جامدة تقدم نفس الإنتاج، فهذا الذي سعينا إلى نقده منذ البداية باعتباره إلغاء لذات الأمة ونفيا لها سواء في تجربتها التاريخية أو المعاصرة، ولكنه حديث عن إطار جامع حاضن يوحد الاهتمامات ووجهات العمل مهما اختلفت بين تيارات الأمة. خاصة وأن التحديات القائمة بوجهها من تخلف وتجزئة وتبعية واستلاب وتحلل عقدي وأخلاقي... تجعل الالتفاف حول هذه المرجعية والنهوض بها من الأمور الضرورية العاجلة لكل إصلاح وتغيير، وتستوجب لا فقط توحيد الاهتمام، بل أيضا التقريب المتكامل في أشكال ومناهج المعالجة.

إن وضع الأمة الراهن لم يعد يسمح بالتعدد إلى درجة التناقض والتنافي كما كان في مرحلة قوتها وتماسكها وسيادة حضارتها وثقافتها، علما بأن كثيراً من تلك المذاهب قد كانت لها آثار سلبية على الأمة ومن خلف فيها. فالواقع الحالي

يدعو إلى التوحد أكثر والتكتل حول القضايا المصيرية لمعالجتها وفق خطوات وأهداف واضحة المعالم. فهذا الغرب مهما تنوعت وتعددت وتناقضت مذاهبه واتجاهاته الفكرية والسياسية والدينية منذ عصر النهضة على الأقل إلى الآن، فإن له سقفا أعلى لا يتجاوزه وإطارا حاضنا لا يتعداه، تلتقي عنده في النهاية كل تلك المذاهب.. إنه الذات المركزية الغربية، التي أصبحت مرجعا أولا لدى كثير من تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر نفسه. إنه الإشكال الثاني الكبير المطروح بوجه المرجعية في فكرنا الراهن، إشكال النخب المتزعمة لفكر "الحداثة" و"الأيديولوجيا"، سواء تجسد في دعوة سافرة إلى الالتحاق بالغرب والقطع مع الذات، أو إلى العودة إلى الذات بمباضع الغرب المنهجية بحيث لا ترى ذاتها وحلول مشكلاتها إلا بما تمليه تلك المناهج من خلال تجارب ووقائع المجتمع الغربي.

إننا بالنظر في أنواع المرجعيات السائدة، يتلخص لنا في النهاية مرجعيتان، هما حسب الدكتور المسيري: "المرجعية النهائية المتجاوزة"، "والتي تعني الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (...) المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه (...) ويمكن للمرجعية النهائية أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها وهي.. "المرجعية المتجاوزة" (للطبيعة والتاريخ والإنسان) (...) هذه النقطة المرجعية المتجاوزة في النظم التوحيدية هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ...")[10]. و"يمكن للمرجعية النهائية أن تكون كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان).. [وهي] المرجعية الكامنة.. في إطار [ها] ينظر للعالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي"[11]. و"مع تزايد هيمنة المرجعية الموضوعية المادية،

10- عبد الوهاب المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج: 1/ ص: 62. (بحث مرقون).

11- نفسه، ج: 1/ ص: 63.

واختفاء المرجعية الإنسانية تماما، يختفي العقل وتظهر مرجعيات مادية عديدة متساوية متصارعة، إذ أن كل مجال من مجالات النشاط الإنساني يصبح مرجعية ذاته، له قيمه المستقلة الذاتية ومنطقه الداخلي المتميز، ويصعب على المرء تمييز أي مبدأ توحيدي أو مجموعة من المبادئ التوحيدية قادرة على تزويد الإنسان برؤية متكاملة، وبالتالي تصبح دوائر النشاط الإنساني غير منسجمة مع بعضها البعض، فيختفي المركز ويظهر عالم بلا مركز ولا مرجعية"[12]. وهذا من أخطر أنواع ما يمكن أن ينقل إلى فكرنا من تجليات العلمانية في الفكر الغربي، العلمانية القائمة على "المرجعية المادية الكامنة.. وهامشية القيم الأخلاقية.. وحيادية الذات الإنسانية ثم ماديتها.."[13].

العلمانية التي تجعل قيمة الشيء في ذاته، ومبدأ نظامه في ذاته، وذات هذا الشيء بما في ذلك الذات الإنسانية كشيء هي المنطلق والغاية والنهاية، بحيث يستغني بها عن كل مقوم خارجي ثابت أو مطلق.. إنها باختصار حسب اصطلاح نفس الكاتب العلمانية المنتجة لـ"الحضارة السائلة".

في سياق الحضارة العربية الإسلامية لا يمكن أن تكون المرجعية العليا إلا للوحي الهادي للتي هي أقوم عقيدة وسلوكا.. الوحي الذي كان وراء النقلة والانعطافة الفريدة لهذه الأمة حال تلبسها به، بأن جعلها خير أمة شاهدة وقائدة، حملت إلى المعمور قيما ومبادئ جديدة في تنظيم عبادته وعمرانه واجتماعه. فقد "أدى إسناد القيم الاجتماعية إلى الوحي بعد أن كانت تستند إلى سلطة أرضية ملكية مقدسة إلى تطور كبير لمفاهيم الإنسانية والعدالة والكرامة والمساواة والحرية، بينما أثار انفصال الأخلاق عن الدين في مرحلة لاحقة إلى خلق قيم جديدة

12- عبد الوهاب المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج: 2/ ص: 358.

13- عبد الوهاب المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني، ج: 2/ ص: 359.

والتحرر من قيم قديمة ومخاوف وشكوك متعددة"[14]. وهذا الأمر حسب برهان غليون، مفيد "في فهم الأزمة الأخلاقية التي يعيشها المجتمع العربي، والتي تتجسد.. في عجز التحديث عن تقديم إمكانية لنشوء أخلاق عقلية في الوقت الذي يدمر فيه بانتظام السند الديني للأخلاق"[15]. "فبعكس ما حصل في الغرب نجح الإسلام منذ أيامه الأولى في أن يوحد بين الدين كمصدر لأخلاق فردية خاصة، وبين الشريعة (القانون) كمصدر لنظام اجتماعي سياسي "مدني". ولعل ذلك نفسه راجع إلى أن الإسلام استطاع منذ البداية أن يوفق بين حاجات الحرية الشخصية وحاجات بناء السلطة، ولم يضطر إلى إحداث القطيعة بينهما، (...) وباختصار لم يحصل في هذه التجربة ما يدعو إلى الفصل العميق بين الجهد العقلي الإنساني والوحي الإلهي بل اعتبر هذا الجهد مكملا للثاني وموافقا له"[16].

يتساءل الكاتب ـ بعد تقرير أنه "لا يمكن للمجتمع المدني أن يقوم بدون نظام أخلاقي" ـ عن "أصل ومصدر هذه الفكرة المترسخة في الوعي العربي الحديث حول نسخ العلم والحضارة العلمية عامة للأخلاق كمنظومة اجتماعية. أي كيف جرت عقلنة هذا النسخ حتى أصبح انعدام الأخلاق كمنظومة اجتماعية. أي كيف جرت عقلنة هذا النسخ حتى أصبح انعدام الأخلاق يعني التقدم؟"[17]، ثم يجيب بـ"أن مصدر هذه الفكرة هي الفلسفة الوضعية والسوقية ذاتها التي ترى في العلم هدف كل تقدم، وتنظر إليه باعتباره النمط الأعلى أو المرحلة الخيرة لتطور الوعي البشري، وأن هذا التطور قد قضى على كل أشكال الوعي الأخرى أو حل محلها. فأصبح في الوقت نفسه علما وأخلاقا وأدبا، فكل ما هو غير علمي، أو لا يمت إلى

14- برهان غليون: اغتيال العقل، (دار التنوير، ط: 2/ 1987)

15- نفسه، ص: 264.

16- نفسه، ص: 264 – 265.

17- نفسه، ص: 259.

العلم بصلة هو من بقايا الماضي ومن مخلفات الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والأيديولوجي والفلسفي"[18]. هذا علما بأن "المطالب المعنوية والدينية والروحية ليست غير معارضة للعلم، ولكنها مرتبطة في تطورها وغناها بتطوره أيضا. فهي جميعا تعبير عن ذات واحدة وإرادة واحدة في التحقق والإنجاز"[19].

نقف لدى كثير من الباحثين في الفكر العربي والإسلامي على كثير من التحديدات المتعلقة بأصول مرجعية معينة قد تشترك في عناصر وتختلف في أخرى، كما قد تختلف في ترتيب بعضها. ومعلوم أننا استبعدنا منذ البداية التيارات والاتجاهات التي تتبنى بشكل مباشر وصريح مرجعيات مفارقة وخارجية. لكن الذي ينبغي تأكيده هو كون التيارات والاتجاهات العاملة في الحقل الإسلامي مهما اختلفت (إسلامية، قومية، وعلمانية معتدلة...) تشترك في كثير من الأسس والمقومات، ترد عند بعضها مفصلة وعند أخرى مجملة، كما ترد عند بعضها في مرتبة أولى وعند أخرى في مرتبة تالية..

فالاتجاهات القومية في تركيزها على عوامل: الجنس، اللغة، الثقافة، التاريخ.. تعطي للعامل الديني دورا ثانويا، كما أن الاتجاهات العلمانية في تركيزها على شرط "الانفتاح" على "العقلانية" و"الحداثة" و"المدنية" و"العلمية".. تدفع بالعامل الدين إلى الركن الشخصي الضيق. ونجد بالمقابل تيارات إسلامية إذ تعطي الأولوية للعامل الديني تهمش وتهمل العوامل الأخرى دون إفادة مما تسمح به من إيجابيات في تعزيز صف الوحدة الداخلية والانفتاح على المعارف الخارجية.

إن الحقل الإسلامي، دينا وثقافة وحضارة.. باعتباره منطلق ومرجع هذه الدراسات يستوجب منهجية في التعامل إن لم يتم التواضع عليها بين المفكرين فإن

18- برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 259 – 260.

19- نفسه، ص: 261.

التاريخ نفسه يقدم نموذجا ترتيبيا لعناصرها، بدءاً من منشئها التأسيسي الأول ثم تقلبها بعد ذلك في أطوار من التفاعل الإيجابي والسلبي. ويكفي أن نقف هنا أمام نموذج حاول صاحبه أن يكون مستوعبا في تحديده للمعالم الكبرى للأسس المرجعية والمنهجية للفكر الإسلامي، وتتجلى عنده في:

تكامل الغيب والشهادة: (إطار للإجابة عن التساؤلات الكبرى، أصل الوجود، غاية الإنسان، دور العقل،..) حيث "تكامل الوحي والعقل في توجيه مسيرة الإنسان. الوحي يمد العقل بالمعرفة الكلية والغايات الربانية، والعقل بهذا النور ينصرف إلى عالم الشهادة وشؤون الحياة والكائنات على أساس ما أودع الله فيها من سنن ونواميس تحقيقا لمعنى الخلافة".

مصادر الفكر والمنهجية الإسلامية: وتتجلى في: ـ الوحي (مصدرا للمعرفة والتوجيه)ـ العقل(إدراكا وتمييزا)ـ الكون(مجالا للعمل والتعمير وفق سنن ونواميس).

منطلقات أساسية للمنهجية الإسلامية والفكر الإسلامي[20]: وتتجلى في: - الوحدانية، الإيمان بها على أنها مسلمة عقدية بديهية فطرية وعقلية..ـ الخلافة، على أنها رعاية وإعمار وإدارة وتسخير أصبحت بها الخلائق والكائنات بإمرة الإنسان، وأصبح الإنسان قائما بها في موضع الوصاية والنيابة عن الله في التصرف في الكون وفي الأرض ـ المسؤولية الأخلاقية، في أفعال الخير والبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..

20- انظر بخصوص هذه المنطلقات ما ذهبت إليه أيضا د. منى عبد المنعم بتحديدها في: التوحيد، الاستخلاف، الأمة، القاعدة أو الشرعة، معتبرة إياها "دعامات الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم"، وهي تتفرع عندها إلى "مفاهيم محورية" و"مفاهيم فرعية". والغريب أنها تجعل: العدل، الشورى، الجهاد، الوحدة، مثلا من المفاهيم الفرعية! (نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، في المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، ج: 1/ ص: 214.

مفاهيم أساسية للمنهجية الإسلامية: وتشمل:-غائية الخلق والوجود.. — موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها (الحق والمصلحة، المعنى والمادة، الدنيا والآخرة..)—التعدد والتفاوت والاختلاف..وكونه لايمثل خطراً ولا يقوض أساسا وإنما يمثل متنفسا ومجال توازن واستقرار..—حرية القرار والإرادة وتحمل المسؤولية.. —كلية التوكل (السببية في أداء الفعل الإنساني).. شمولية المجال وشمولية الوسيلة.. الخ[21].

لاشك في كون هذه الأسس وما يتفرع عنها مستوعبة وجامعة، محددة بدرجة أولى لأسس مرجعية ومنهجية في الفهم والاستمداد النظري والعملي. ولو أردنا تجريدها بعض الشيء وإعادة بنائها بناءً آخر يستصحب معه هذه المرّة هم الوحدة الثقافية والسياسية للأمة.. لخرجنا بأسس كلية أربعة (تقدمت ثلاثة منها ضمن مصادر الكاتب)، مع تمييز في كل أساس بين ما هو ثابت قار وما هو متغير متحرك، فالوحي الإلهي، المنطلق والمحدد الأول فيه القطعي وفيه الظني[22]. والعقل البشري مناط التكليف، فيه أيضا القطعي الصريح وفيه الظني والوهمي[23]. والواقع والكون المحيط فيه السنن الثابتة وفيه الأحوال المتغيرة. والتراث الإسلامي كمرجع معرفي وثقافي أول فيه ما هو دائر حول الوحي منطلقا وغاية حيث تجب الإفادة

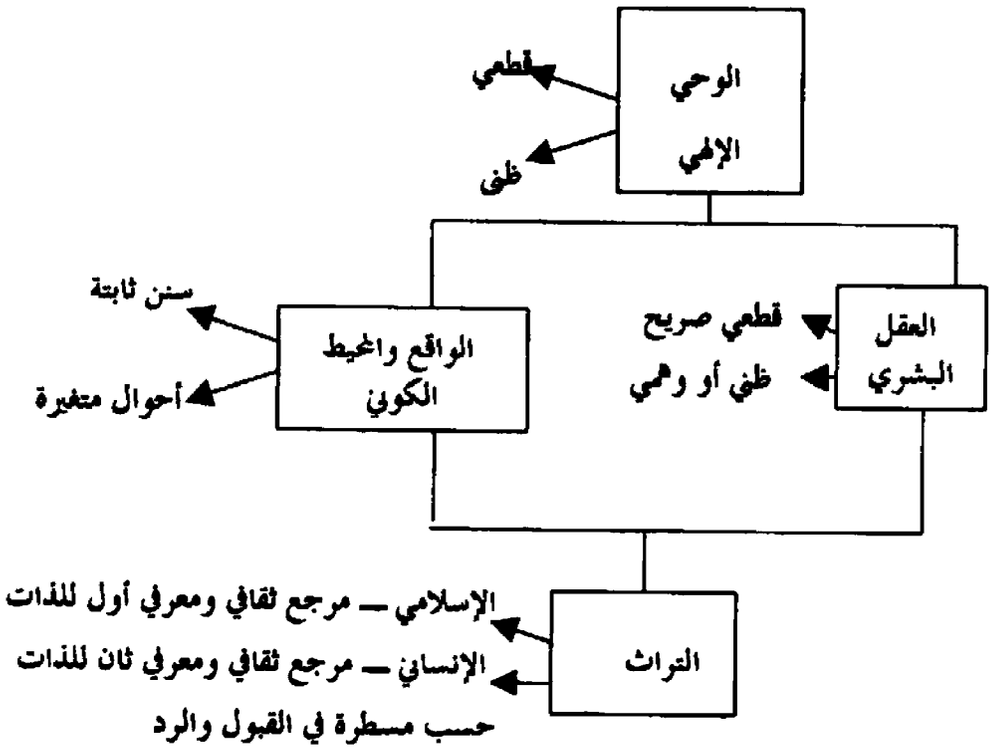
21- عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط: 1/ 1412 – 1991، ص: 107، وما بعدها. وانظر أيضا بخصوص توفير هذه القاعدة المرجعية الشاملة في الفهم والاستيعاب لمختلف المكونات ما فعله حسن البنا بوضعه الأصول العشرين الجامعة والموحدة. (انظرها مع شرح لمضامينها وتعليق عليها في: دستور الوحدة الثقافية للشيخ محمد الغزالي). وقريبا من "المرجعية" يستعمل محسن عبد الحميد مفهوم "المذهبية" كبديل عن "الفكر الإسلامي" أو "التصور الإسلامي" فالمذهبية عنده تستعمل "للدلالة على ما ذهب إليه الإسلام من أمور الكون وخالقه والحياة والإنسان، أي القضايا التي تتعلق بالكليات لا بالجزئيات". (المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري) كتاب الأمة: 6 – ط: 2/ 1404. ص: 19.

22- دلالة بالنسبة للقرآن، وثبوتا ودلالة بالنسبة للسنة.

23- انظر هنا كلام ابن تيمية المفصل والدقيق حول تعارض الأدلة العقلية والنقلية القطعية والظنية ووجوه ذلك والترجيحات المتحصلة في درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ج: 1/ ص: 79 – 80.

أولا مما يدعم الفكر التجديدي والاجتهادي والتغييري للأمة، وفيه ما هو إنجاز حضاري عام. والتراث الإنساني فيه ما يلزم، حسب مقياس في القبول والرد، الإفادة من تجاربه ومعارفه، وفيه ما يلزم الحذر من آفاته وسلبياته المدمرة.

ويمكن توضيح هذا الأمر مع شيء من الاختزال في الرسم البياني التالي:



فالمرجعية العامة المتحصلة من هذا التقسيم العام أيضا[24]، والتي لا ينبغي أن يكون بشأنها خلاف أو نزاع، بل تكون موضع اتفاق وإجماع ومنطلقا للعمل حسبما تقتضيه وتستوجبه هي: قطعيات الدين، وقطعيات العقل وصريحه، والثابت من سنن الكون والواقع التغييرية، والانطلاق من تراث الذات أولا مع الانفتاح المشروط على تراث الآخر ثانيا.

24- لا يمكن لهذا التقسيم إلا أن يكون على هذا النحو من التعميم والتجريد وهو ينطلق من منطلق الأمة والتوحيد والاستيعاب تأسيسا لمرجعية شاملة موحدة انطلاقا من العناصر الأولى لكل أساس دون إغفال ما تسمح به العناصر الثانية من مجال للحركة والاختلاف والتعدد المنضبط.

فهذه أسس مرجعية كبرى ما لم يتم التوحد حولها والعمل بمقتضاها، الضامنة لاستمرار هذه الوحدة ولحمتها بين مختلف تيارات ومذاهب الأمة والضابطة لأشكال الخلاف والنزاع فيها، فلا أعتقد أنه بالإمكان الدفع في اتجاه التغيير الشامل والمتكامل بالجهود الجزئية المبعثرة هنا وهناك بمنطلقات مختلفة ومنهجيات متباعدة بين تيارات ومذاهب وحركات هي عبارة عن جزر فكرية نائية عن بعضها ولو جمعها قطر أو إقليم واحد، لا رابط ولا واصل منضبطا يؤلف بين أجزائها ويلملم أطرافها.

فـ"كل جماعة تحتاج كي تقوم وتستمر بالإضافة إلى العلم والتقنية إلى أطر مرجعية روحية ورمزية أخلاقية تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها وتتحكم بردود أفعالها وتشترط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة"[25]. بل إنه "عندما يفقد المجتمع منظومة المعايير والقيم المشتركة، أي قاعدة وحدتـ[ـه] الأولية، تفقد السياسة أيضا معاييرها لتتحول إلى صراع لا حدود له ولا آفاق له. إن تحطيم (...) هذه الوحدة الأولية للجماعة القائمة على الدخول الجماعي في منظومة قيم أولي، هو أحد شروط تكوين الديكتاتورية. وكل أنظمة القمع السياسي، تتطلب التدمير المنتظم والدائم للُّحمة الثقافية التي تشكل نسيج المجتمع المدني، وتجعله جسما متعضيا. فهذا التدمير يعني تحطيم كل قاعدة ومعيار للعمل مما يحول الشعب برمته إلى مجموعة من الأفراد المتنابذين الفاقدين لكل أرضية للتفاهم والعمل المشترك"[26]. ويحدث "انفصالا وفجوات بين المثقفين أنفسهم، بينهم وبين الجماهير، بينهم وبين السلطة. بين السلطة وبين الجماهير (...)، إن هذه الفجوات يجمعها عامل مشترك واحد هو أساسها، ألا وهو غياب الأرضية أو الإطار المرجعي الكلي الواحد"[27].

25- برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 297.

26- برهان غليون: مجتمع النخبة، (معهد الإنماء العربي، ط: 1/ 1979)، ص: 275

27- تركي الحمد: دراسات أيديولوجية، (سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت، ط: 1/ 1992، ص: 99.

أيضا وعلى الواجهة الخارجية، بتحطيم تلك المنظومة للمعايير والقيم المشتركة، أو قاعدة الوحدة الأولية، لا تستطيع الأمة "أن تؤسس وجودها على بطولات قام بها غيرها دون أن تخاطر بأن تتماهى كليا مع هذا الغير. وليس من الممكن لا الآن ولا في المستقبل أن تؤسس الجماعة لنفسها أو تبني اجتماعها على تبني أطر مرجعية لجماعة أخرى طالما أن من المستحيل أن تتمثل تاريخ هذه الجماعة الأخرى وتعيش وقائعه، وكل محاولات بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية لابد أن تبوء بالفشل"[28]. فـ"غياب المرجعية الحضارية.. هو الذي جعل من الاتجاهات الأيديولوجية التي تحملها مختلف الفئات الاجتماعية العربية تجسيدا بالاستلاب بأنواعه، وكذلك الفجوات القائمة بين هذه الأيديولوجيات والفئات"[29].

إن "هذه الفسيفسائية لا نجدها في أكثر البلدان الراهنة إيمانا بالتعددية، وذلك مثل الأنساق السياسية في العالم الرأسمالي. فهناك مهما تعددت المشارب الثقافية فإنها في نهاية المطاف تصب في التيار الليبرالي الأشمل الذي يشكل المرجع النظري الحضاري المشترك". وكذلك الأمر بالنسبة للأحزاب الشيوعية، بل وكذلك الأمر بالنسبة للتاريخ العربي الإسلامي "نجد أنه وعلى الرغم من التعددية الأيديولوجية من الحركات الفكرية والسياسية إلا أنها ـ هذه الحركات- لم تكن في إجمالها تخرج عن "النص" الموحد للأمة"[30]. ثم هناك، في الفكر الغربي، "قاعدة مشتركة بين الليبرالي والماركسي.. ترتكز على حد أدنى من العقلانية والنظرة العلمية، وبالتالي توحد نسبيا من نظرتهما إلى الواقع وتجعل الخلاف بينهما منحصرا أو يكاد في نوع التأويل الأيديولوجي الذي "يجب" إعطاؤه له، أي للواقع المعطى". في حين أنه في غياب هذه القاعدة المشتركة عندنا تغيب "العلاقة أو ما يكفي من

28- برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 298.

29- تركي الحمد: دراسات أيديولوجية، ص: 97.

30- نفسه، ص: 99. مراد الكاتب بعدم خروجها عن النص ليس كونها كلها ملتزمة به تماما، وإنما رجوعها إليه تأصيلا واستمدادا أو تبريرا ودعما للأفكار والمواقف بالحجج النصية وما إلى ذلك..

العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والأيديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره بل نتيجة اختلاف السلطة المعتمدة كمرجع"[31].

في محاولة لتلمس إطار أو أرضية مرجعية للثقافة العربية الإسلامية، يذهب د. الجابري إلى أن "عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة.. الأساس. إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة.. إلى يومنا هذا، (...) بل إن عصر التدوين هذا.. هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله.. (صورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي)، وصور ما بعد عصر التدوين.."[32].

فـ"عصر التدوين إذن –كما يقرر الكاتب –هو الإطار المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا ما قبلهما (...) العقل العربي هو البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكلت في عصر التدوين"[33]. يضاف إلى هذا "أن الموروث الثقافي العربي الإسلامي الذي تناقلته الأجيال منذ عصر التدوين إلى اليوم ليس صحيحا "على وجه القطع"، بل هو صحيح فقط على "شروط" أهل "العلم". الشروط التي وضعها وخضع لها المحدثون والفقهاء والمفسرون والنحاة واللغويون الذي عاشوا في عصر التدوين ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة"[34].

31- الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة – بيروت، ط: 2|1985/، ص: 185 – 186. وانظر حديث الكاتب عن مشكلة تعدد المرجعيات في ثقافتنا المعاصرة سواء تعلق الأمر بالمرجعية التراثية (سنية شيعية) أو بالمرجعية العربية (فرنسية انجلو سكسونية) بالإضافة إلى "مرجعية ثالثة هي مزيج بين المرجعيتين التراثية والأوروبية وهي المرجعية التي أصبح يشكلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة..". مسألة الهوية، ص: 36 – 37.

32- الجابري: تكوين العقل العربي، (المركز الثقافي العربي، ط: 1/ 1986)، ص: 62.

33- نفسه، ص: 71.

34- نفسه، ص: 64.

وإن كنا نتفق مع الباحث حول كثير من التقييدات التي أملاها وأضافها عصر التدوين على الثقافة والمعرفة الإسلامية وخاصة تلك المتعلقة بالجانب الشرعي، ولا اعتبار لها إلا ردود أفعال بين فرق ومذاهب من هذا الاتجاه أو ذاك، حيث تحولت منهجية "القراءة المنفتحة على الكتابين (= الوحي والكون) والمنطلقة منهما، القائمة على أساس الدمج والاستيعاب الكوني في وحدة معرفية" إلى "وسيلة لتقديم الشواهد والأدلة من الكتاب والسنة على صحة مذاهب يجري بناؤها عقليا أو استنباطا من الواقع واجتهادا بالرأي ونحو ذلك من وسائل خارج النص، و..محاولات لتطويع آيات القرآن الكريم في بعض الأحيان وتحويلها إلى شواهد لمذاهب ثم استقاؤها من فلسفات.. [أجنبية].."[35]. فمهما يكن من أمر ذلك فإنه لا ينبغي أن يحجب عنا أمر حقيقتين كبيرتين، أولاهما أن كثيرا من تلك "التقييدات" و"الضوابط" و"الشروط" كانت وما تزال لحماية النص نفسه، وللإعانة على فهمه وتمثله من غير أن تكون حاجزاً أو مانعا من أية إضافة تؤدي نفس الدور والوظيفة، ويدخل فيها عمل المحدثين وكثير من الأصوليين والمفسرين وغيرهم. ثانيتهما أن عصر التدوين كما صوره الكاتب لا يحتل حقيقة الصورة المضخمة التي تحدد "ما قبله" و"ما بعده" بإطلاق. فهو عصر "تدوين" العلوم وليس عصر "تكوين" العلوم، الأمر الذي أشار إليه الكاتب إشارة سريعة في كون "تدوين العلم وثبوته.. غير إنتاج العلم"[36]. فالعلم معطى ومتوافر ومعمول به، والفقهاء والعلماء من الصحابة وكبار التابعين كانوا قائمين به وقيمين عليه قبل عصر

35- طه جابر العلواني: القرآن المجيد وخطابه العالمي، (ضمن أعمال دورة تدريبية، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي وشعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب – أكادير، 1995)، ص: 19.

36- الجابري: تكوين العقل العربي، ص: 63.وانظر نقدا تبعيا للكاتب في الأسس التي بنى عليها مقولة "عصر التدوين" عموما في، جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ضمن (نقد العقل العربي) دار الساقي ط: 1/ 1998، ص: 9-70. مع ملاحظة أنه إذا كانت كثير من تلك الاعتراضات متوجهة فعلا على الكاتب، فإن بعضا منها غير متوجه وفيه أشكال من التحامل والتوجيه.

التدوين، ثم إنه وجد كثير من العلماء والفقهاء والمصلحين ممن لم يكونوا أسرى لمدونات هذا العصر خاصة تلك التي يطبعها الجمود والتقليد، وكان مرجعهم الاستمداد من الكتاب والسنة والنظر في تجربة السلف عامة. ولعل ما تقدم معنا حول مفاهيم الاجتهاد والتقليد والاتباع.. كاف لإعطاء صورة حول ما قصده الكاتب بخصوص الحضور الكثيف لهذا العصر في تشكيل أنماط معينة من الثقافة التابعة والمقلدة وهي التي تقوّت عبر عصور الانحطاط اللاحقة فأصبحت غالبة ومهيمنة، وأيضا حول عدم انسحاب هذا الحكم على جميع أشكال وصور الثقافة عبر التاريخ الإسلامي لعدم انقطاع فئات ظاهرة تحمل دوما مشعل الإصلاح والتغيير.

تدخل في هذا الإطار أيضا دعوة الكاتب التي تقدمت حول "ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية" وهي بالنسبة له "عمل الصحابة على عهد الخلفاء الراشدين"، "المرجعية الأصل السابقة على جميع المرجعيات في التجربة التاريخية العربية الإسلامية". وذلك لكون نصوص الكتاب والسنة "لا تشرع لشؤون الحكم والسياسة ولا تتعرض للعلاقة بين الدين والدولة بنفس الدقة والوضوح"، فتبقى "المرجعية الأساسية إن لم نقل الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين والدولة ومسألة تطبيق الشريعة هي عمل الصحابة". والرجوع إليها رجوع "إلى أصل كما كان منفتحا وغير مقنن قبل "ظهور الخلاف" وقيام المذاهب والفرق.."[37].

37- الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1996/1، ص: 9-10. وتقدم أن مراده من انفتاح مرجعية الصحابة هو التأكيد على عامل أو دور المصلحة في كل حكم وتشريع وليس "مجموع ممارساتهم السياسية والتشريعية العملية منها والقولية" ص: 13. ثم هي لا "تعلو على جميع المرجعيات" وليست "صالحة لكل زمان ومكان" ص: 52-53. فتلك من خصائص المرجعية العليا التي هي الوحي. كما أن الهروب من الخلاف قبل ظهور المذاهب لا يجعل مرجعية عمل الصحابة بمنأى عن ذلك الخلاف، فكثير من خلاف المذاهب هو من خلاف الصحابة أنفسهم، الذين تضرب بجذورها إليهم – كما=

ومهما يكن من أمر الخلاف حول تحديد المرجعية وعناصرها فإنه يبقى دائرا في إطار القبول بفكرة الرجوع ذاتها، سواء في اتجاه تقريرها أو نقدها وتصويبها. فكرة الرجوع هذه، خاصة بالترتيب الذي اعتمدناه والذي يعطي الأولوية في الاعتبار للنص الموحى، تنتقدها بعض الاتجاهات وتضع العراقيل والعوائق في سبيلها، وفرق كبير طبعا بين النقد من أجل التقويم المنهجي والنقد من أجل الإلغاء المرجعي لأولوية الوحي. هذا في الوقت الذي تحدد فيه تلك الاتجاهات أصولا مرجعية تعطيها الصدارة والأولوية على الوحي. فهناك من يرى صعابا تجعل قول "العود إلى المنبع" "لا يؤدي الغرض منه"، "وأولى هذه الصعاب، الاصطدام باللغة (...) والوقوع في مناهج التفسير والتشتت بين التفسير اللغوي.. والمعنوي.. والباطني (...)، و[تطرح] مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ولا يتم تغيير شيء من الواقع (...) وتضيع وحدة الرؤية للواقع وتحل محلها اختلافات المفسرين. ثانيـ[ها].. الوقوع في تفسير مضاد لحركة الواقع وجعل "العود إلى المنبع" وسيلة للقضاء على تغيرات الواقع الطبيعية (...) لمعاداة الحركات الاجتماعية الثورية (...) واتهام كل فكر طبيعي بالإلحاد (...) واتهام كل فكر علمي بالمادية، ويصبح "العود إلى المنبع" تثبيتا للأوضاع القائمة وتدعيما لها باسم الدين.."[38].

فـ""العود إلى المنبع" إذن طريق مسدود محفوف بالمخاطر والصعوبات"، أما البديل فهو "العود إلى الطبيعة"، "فالطبيعة هي مصدر الفكر وليس الفكر مصدرا للطبيعة (...) [وهو (= البديل)] اتصال مباشر بالواقع والتحام معه.."[39]. ويأبى الكاتب إلا أن يؤصل هذا "الأصل" في الأصل الذي سد جميع المنافذ إليه، فقد

=تقدمت الإشارة- وإنما تتجلى نموذجية هذه المرحلة في قدرتها المنهجية تصورا وعملا على ضبط الخلاف وتأطيره وجعله إيجابيا منتجا، بخلاف مظاهر التفلت والاستهلاك التي شاعت فيه فيما بعد.

38- حنفي: في فكرنا المعاصر، قضايا معاصرة 1، دار التنوير، ط: 1/ 1981. ج: 1/ ص: 184 (مع بعض التصرف).

39- نفسه، ص: 185.

"كان الوحي نفسه "عودا إلى الطبيعة" وهو ما يعرف عند الأصوليين والمفسرين "بأسباب النزول"[40]، فقد استدعت الطبيعة الوحي بدليل وجود أفراد قبل البعثة يرفضون عبادة الأصنام ورغبة العبيد والفقراء في التحرر، ولأول مرة لا يعلن الوحي مرة واحدة بل يستدعي حسب المواقف كلما اقتضت الواقعة أساساً نظريا نزل الوحي ملبيا لمقتضيات الطبيعة"[41].

يحدد الكاتب مرجعية أخرى تتجلى في "العلم الإنساني"، وهي امتداد لدعواه المتقدمة حول "الإنسان الكامل" والقائمة على أساس تحويل "العلم أو العلوم الإلهية" إلى "علم أو علوم إنسانية".

أما تبرير هذه المرجعية فيتجلى في كون "الوحي المنزل.. أصبح علما إنسانيا بمجرد كتابته وقراءته وتفسيره"[42]!؟ وحسب هذا التبرير فإننا "لا نعلم إلا علما واحدا هو العلم الإنساني، ولا ندري عن علم الحيوان إلا ما يعلمه الإنسان عن الحيوان، ولا ندري عن علم الملائكة أو علم الجن إلا ما يعلمه الإنسان عن هذه العلوم (...)، ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة (...). لا يوجد إذن في هذه العلوم الثلاثة لو وجدت، إلا العلم الإنساني كطريق لها. نحن لا نعلم عن هذه العلوم الثلاثة شيئا إلا من خلال العلم الإنساني (...). ولا يقال إن هذه العلوم الثلاثة مذكورة في القرآن، وذلك لأن الوحي بمجرد نزوله يصبح علما إنسانيا، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه إلى علوم إنسانية مثل علوم القرآن وعلوم التفسير (...) أو يتحول إلى علوم عقلية شرعية مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة (...) أو علوم رياضية وطبيعية، أو إلى علوم إنسانية خالصة.."[43].

40- لاحظ أن قليلا من الآي نزل بسبب وكثير منها نزل من غير سبب.

41- نفسه، ص: 185.

42- حنفي: من العقيدة إلى الثورة، (1)، المقدمات النظرية، دار التنوير، ط: 1/ 1988، ص: 261.

43- نفسه، ص: 262.

وهكذا ينتهي دور الوحي في توجيه الإنسان، وتغيب هدايته الدائمة والمستمرة له، كما تغيب معارفه المتعلقة بالإنسان ذاته وبالكون والدنيا والآخرة، وفلسفة ذلك كله التي تحدد الإطار المرجعي الأول للذات الحضارية المسلمة. تغيب أيضا التكاليف والإلزامات ومسؤولية الاستخلاف والتعمير وتحمل الأمانة.. ليحل محل ذلك كله الإنسان بمعارفه المحدودة ومواصفاته النسبية زمانا ومكانا فيصبح المرجع الأول لذاته منها ينطلق وإليها يعود، وهذا هو لب وجوهر فلسفة التمركز الغربية العلمانية حول الذات، بحيث تضفي على هذه الذات الصفات المطلقة التي تنزعها عن الوحي.

مرجعية ثالثة، على سبيل المثال لا الحصر، تندرج في نفس السياق والتحليل، سياق إفراغ الوحي من مضمونه الإلزامي العملي ومن إطلاقيته وشموليته، "مرجعية العلم الحديث" التي تجعل من الدين بُنىً من المجاز والرمز والأسطورة والخيال. فبالرغم من كون "دور الدين لا يستهان به.. [و] أن الإسلام يعد من أكثرها (= الأديان) حيوية وإنتاجا"، فإننا "نجد أنفسنا أمام العلم الحديث الذي أخذ يمزق ببطء ولكن بثقة كل النظم الفكرية المعتبرة ثابتة ونهائية خلال وقت طويل. وها نحن نجد أن كل اليقينيات المعروفة والملقنة تصبح متقاربات رمزية، وإشارات مجازية، وبناءات أسطورية تشكل الخيال وتكون الحساسية، ولكنها تتجاهل تماما مسألة الواقعي الحقيقي، والحقيقي الواقعي. إن هذه الكلمات التي علمها الله والتي تشكل اللغة، التي هي وسيط لابد منه ما بين العالم والوعي،.. ليست إلا علامات Signes لا تحيل بالضرورة إلى شيء، وإنما تدل غالبا على الصورة التي يتلقاها الوحي عن الشيء.."[44].

44- أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط: 1/ 1986، ص: 289. وانظر حديثه عن "السيادة العليا الإلهية" "التي يستند إليها الخطاب القرآني" وكونها قائمة على "تدمير" و"ترسيخ" و"هيمنة".. ص: 166-169. وانظر مع ذلك مقالة نصر حامد أبي زيد: الأرثوذوكسية المعممة، عندما يُدمَج التاريخ الاجتماعي بالمقدس (قراءة في مشروع محمد أركون). بحيث يذهب إلى أن أركون=

ليس المراد من ذكر نماذج من هذه "المرجعيات" الدخول في مسلسل من الردود الجزئية عليها، بل المراد بيان كونها حين عدو لها عن مرجعية ذاتها تنتحل مرجعيات غيرها وتعمل على إسقاطها على ذاتها. هذا علما بأن المرجعية الذاتية تتوفر وبقدر عال من الكفاية والتأكيد على ما يلتمسه هؤلاء هنالك. إذ نجد أعمالهم في الجملة لا تخرج عن استعادة الخلافات المنتمية إلى عصر النهضة وفلسفة العلمانية للفكر الغربي المعاصر في جعله للطبيعة والعلم وبدرجة أقل الإنسان باعتباره "عقلا ماديا"، "أصولا ومراجع" كونية كبرى تحقق أقصى ما يمكن من الربح والإنتاج واللذة والمنفعة الآنية عموما.

إن مرجعية الذات المنبنية على أصول ثلاثة كبرى هي الوحي والإنسان والكون، كفيلة باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وبضمان توازنه واعتداله واستقراره. خاصة وأنها تجعله بين عالم الشهادة الذي هو مدعو إلى تعميره وبنائه، وبين عالم الغيب الذي هو مدعو إلى الاعتقاد والتخلق والعمل بمقتضياته، فلا يجنح إلى غلو وتطرف مادي، ولا إلى غلو وتطرف روحي. ولاشك في أن كثيرا من مظاهر الانحراف والتطرف والشذوذ والتمركز حول "ذوات" معينة.. هو بسبب غياب الأصل الضابط الموجه والهادي، المرجع الأعلى الذي هو الوحي، فمرجعية الذات تستوعب المرجعية أو المرجعيات الغربية وتزيد عليها. فهي لا تتنكر لعنصر الطبيعة والواقع بل تجعله ثالث أصولها الكبرى، كما لا تتنكر للإنسان وملكته العقلية بل تجعله ثاني هذه الأصول وتجعل عقله مناطاً للتكليف. ثم تضيف على ذلك أنها تقيم بينهما (= الإنسان والكون) نسبا من علاقة العمارة والتسخير القائمة على العلم والمعرفة، على القراءة والنظر والتدبر والتفكر..، وتجعل مرجع

=ينطلق "من موقف "تضامن" مع الإسلام بوصفه الإطار المرجعي للمجتمع الذي ينتمي إليه، أي أنه تضامن نابع من "هوية" الباحث، وهذا التضامن هو الذي يحدد مستويات مشروعه الفكري.."، مجلة الناقد، ع: 74/ 199. ص: 28.وهذا أمر لا يفتر، د.أركون عن تكراره في كل محفل ومناسبة دون التفات إلى مواقفه المدونة. انظر في ذلك أيضا حوارنا الملحق معه. رقم 3،ص: 652.

استمدادها في ذلك كله الوحي المنزه المفارق والمستوعب بمبادئه وقيمه المجردة لمختلف المواضعات النسبية زمانا ومكانا[45]. فكل تجربة تاريخية تبقى "نسبية" في استمدادها منه وتمثلهاله إذا ما استثنينا التجربة النبوية، النموذج التنزيلي والبياني القدوة. فالنسبي والإنساني هو الجهد البشري في التمثل والتنزيل وليس التعاليم ذاتها.

إن طرح مسألة المرجعية غالبا ما يستصحب معه ظلال الهوية باعتبارها تعبيراً آخر عن المرجعية، خاصة وأن الهوية غالبا ما تطرح، في سياق الدفاع عنها بإزاء التحدي الخارجي، ووجود الآخر المهدد باستمرار. لكن مسألة الهوية على كل حال في السلم أو الحرب هي الخصائص المميزة والدائمة للذات الحضارية. فـ"مفهوم الهوية في الفكر العربي الإسلامي يتحدد بالوجود، وجود الذات، وبالصفات. أما الأغيار فليسوا ضروريين إلا من أجل إيضاح الفروق والاختلافات.."[46]. و"هوية الأمة هي حقيقتها المميزة لها. [و] تتشكل من عنصرين أساسيين: نمط العلاقات الرابطة بين الأفراد والمنطق الأيديولوجي الذي أنتج ذلك النمط. فهذان العنصران هما اللذان يعطيان لكل أمة حقيقتها التي تتميز بها عن الأمم الأخرى ويكون بها تشخصها في الواقع وصيرورتها في التاريخ.."[47].

وليس صحيحا في سياق الصراع اللامنتهي بين كيانات حضارية متنافسة قديما وحديثا: القول أو الاعتقاد بكون "مسألة الهوية والأصالة" "مشكلة زائفة استدرجنا إليها احتجاجنا ضد الغرب، لأنها لا تعني سوى الوجود في مقابل "الآخر"، فكأن الأساس هو الآخر وكيف أثبت نفسي إزاءه.. إننا لسنا في حاجة إلى إثبات هويتنا.. لأننا نحملها دائما.. ولأن إثباتها أشبه بمن يستوقفه شرطي أو

45- انظر قريبا من هذا حديث مالك بن بني عن توجيه الفكرة الدينية لعناصر الحضارة (الإنسان التراب الزمن): شروط النهضة، ص: 68 وما بعدها.

46- الجابري: مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1995/1، ص: 194. وانظر له أيضا: العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات. مجلة فكر ونقد ع: 6 س: 1998/1، ص: 5، وما بعدها.

47- النجار: صراع الهوية في تونس، نشر شركة ديجيتال، ص: 13.

موظف صاحب نفوذ لكي يسأل عن هويته.. [فـ] يبدأ بإبراز بطاقته.."[48]. ولا القول أو الاعتقاد بأن خطاب الهوية ليس إلا دليلاً على القطيعة المستمرة في التاريخ الذاتي" وإنه يشكل "مظهراً.. لفصام الوعي.."[49]. ذلك أننا إذا لم نعتبر أنفسنا مركزا وذاتا لها خصائصها ومقوماتها ومنطلقاتها أمام تحدد مركز العالم أو مراكزه في الخارج، فعندئذ لا يبقى أمامنا إلى الالتحاق والانجذاب إلى هذا المركز الخارجي أو ذاك.[50] وهذا شأن كثير من التيارات التي لم تحدد هويتها الثقافية والحضارية بالأساس في تعاملها واحتكاكها مع الآخر. هذا فضلا عما يوفره ذلك التحديد من وحدة وتماسك في الصف الداخلي.

2- المرجعية والمركزية الغربية:

يعتبر الغرب نفسه معيارا حضاريا كونيا شاملا تقاس عليه كل التجارب، لا لتكون بدورها مراكز حضارية معيارية بل لتكون على نمطه وشاكلته بما يحقق تبعيتها الدائمة له باعتبارها هوامش وأطراف وملحقات. وكل المصطلحات والمفاهيم أو "الدمغات" و"الأختام". التي يشترك في صناعتها أخصائيون وفنيون، إنما هي تعابير استهلاكية نمطية تظهر في أزياء وحلل ثقافية وسياسية واقتصادية.. لعل آخرها ما راج ويروج من قبيل "نهاية التاريخ"، و"النظام الدولي الجديد" و"العولمة".. القائمة أساسا على إلغاء كل المرجعيات والهويات الثقافية والحضارية المغايرة، لتكرس النمط الواحد والوحيد في الحياة فلسفة وسلوكا. وقد تحدثنا عن النهضة والحداثة والفلسفة العلمانية الموجهة لهما ربما بما يكفي، وأود هاهنا أن أركز الحديث على خاصيات الاستفراد والتنميط الحضاري القائم على نفي الآخر وإلغائه واعتباره دائما تابعا من درجة أولى أو ثانية، وعلى عدم فسح المجال لأية

48- صلاح قنصوة: المثقف المصري إزاء المشكلة الزائفة للهوية، مجلة الاجتهاد، ع: 10-11/ س: 3، 1411-1991، ص: 121.

49- برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 146.

50- منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، دار الكلمة للنشر، ط: 2/ 1983، ص: 174 وأيضا 172.

محاولة في الاستقلال والتحرر والانفلات من هذه النمطية الاستهلاكية المصنعة لدى الغرب.

وقبل هذا وذاك، لابد من تقرير أمور منهجية ضرورية في تصور المرجعية الذاتية في علاقتها بالآخر. ذلك أنها ليست تمركزاً منغلقاً على الذات يقوم على الإلغاء والنفي المضاد، فشرط الانفتاح هو من أهم خصائص هذه المرجعية، ويكفي في ذلك أن رسالتها رسالة عالمية كونية، تدعو إلى الانفتاح والمشاركة في صناعة وبلورة القيم والمبادئ العالمية انطلاقا من هذه المرجعية ذاتها، كما تدعو إلى الإفادة مما تتيحه هذه المشاركة حسب مقتضيات المرجعية دائما. فليس الحديث إذن عن المرجعية والهوية في سياق التدافع الحضاري انغلاقا تماما كما أنه ليس التحاقا. بل هو مشاركة وإسهام واع بدوره وذاته.

إننا ننطلق في شرط الانفتاح مع ابن رشد في قوله بأننا "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية، لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك كل من نظر في هذه الأشياء، [يقصد المقاييس العقلية] من القدماء قبل ملة الإسلام، (...) ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[51]. كما ننطلق أيضا في شرط الحفاظ على الحس المنهجي الناقد والبصير بمميزات وخصائص الحضارة مع ابن تيمية الذي "وصف حقا –[في مجال نقد المنطق والفلسفة اليونانية، مثلا]– إلى أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي بنقده للمنطق اليوناني القياسي وبدعوته إلى المنطق الإسلامي التجريبي، وعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقة في عصر الانهيار الحضاري الإسلامي الذي

51- محمد بن أحمد، أبو الوليد، ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط: 2، ص: 26، وأيضا: 28-29-30.

عاش فيه. لقد تنبه ابن تيمية إلى ما تنبه له الأقدمون من نظار المسلمين من اختلاف الطريقين، طريق اليونان وطريق المسلمين في العلم، وأن كل طريق من هذين الطريقين قد أقام حضارة معينة. فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام هذا المنطق ومزجه بعلوم المسلمين، صرخ ابن تيمية صرخته وقد أدرك بعمق بالغ أن أعظم معول ينقض في أساس الحضارة العربية الإسلامية هو معول المنطق اليوناني. إنه سيقوضها باسم المنهج وسينتج قضايا عامة في كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين. فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ما هو إسلامي. فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند إلى ميتافيزيقاه وإلهياته، وهذه الإلهيات مخالفة لإلهيات المسلمين. ومن هنا نشأ استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مباحث المسلمين الإلهية. أما تطبيق مباحث المنطق الأرسطي على مختلف العلوم، فقد رأى ابن تيمية ما في مباحث هذا المنطق من تكلف وتصنع وتضييق طرق الذهن في نطاق معين"[52]. فهذه نماذج تاريخية تؤكد أن "التحرر النفسي الكامل من بنية الحضارة الغربية أصولها وفروعها هو الشرط الأساس للنظر فيما يمكن أخذه من نتاج هذه الحضارة وثمارها"، لكن للأسف "هذا الشرط لم يتحقق بعد" في ثقافتنا الراهنة.. "وإنما الذي تحقق وما يزال يزداد تحققا هو نقيضه"، و"المستعبد لا يملك أن يفاوض سيده في شيء، إذ المفاوضة مراودة بين طرفين متكافئين، والمستعبد مع سيده طرف واحد.. لابد إذن من التحرر أولا.."[53]. يضاف إلى هذا "أن نقطة الضعف في الحوار العربي الغربي

52- النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، ط:1/ 1978، ص: 211-212. وتجدر هنا ملاحظة أن ابن تيمية لم يعتزل المنطق كما فعل غيره، من الفقهاء خاصة، بل تتبعه في مظانه وعكف على دراسته وقام بنقده وقدم بديلا عنه يتجلى في المنطق الإسلامي التجريبي، والذي قال عنه مصطفى عبد الرزاق "إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق لكنا بلغنا بها من الرقي مبلغا عظيما". نفس المرجع، ص: 219.

53- البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، ط: 1/ 1992. ص: 66.

هي أن معظم القائمين به من المتجهين تاريخيا إلى الغرب (...). [و] علينا أن نعدل الموقف فيكون المتحدثون باسم الأمة العربية هم رجال الخصوصية العربية، والأصالة الحضارية، والقومية السياسية التقدمية. بحيث يصبح الحوار جادا ويرتفع مستوى تمثيله لمصالح مختلف قطاعات واحتياجات أمتنا"[54].

مهما يكن وبالرغم من معطيات الواقع الراهن، فإن التعامل مع الآخر ينبغي أن ينطلق من "الرؤية الإسلامية [التي] لا تنظر إلى الآخر الحضاري ككل واحد يؤخذ كله أو يرفض كله. وإنما تدعو إلى التمييز بين ما يمثل بالنسبة إلينا مصادر قوة تدعم استقلالنا الحضاري وتميزنا الثقافي، وبين ما هو مسخ ونسخ لهويتنا الحضارية المتميزة". "أن نميز بين حقائق وقوانين العلوم ذات الموضوعات التي لا تتغاير بتغاير المعتقدات والحضارات مثل علوم "المادة والتجربة"، ومثل كثير من الخبرات الإنسانية (...)، وبين فلسفة العلم والعلوم الإنسانية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، تلك التي موضوعها "النفس الإنسانية" (...) تتلون بالبيئة والمعتقد والموروث، والتي هي من الخصوصيات الحضارية"[55]. والتجربة التاريخية للانفتاح المشروط بين كثير من الحضارات تعكس بوضوح هذا المنهج في التمييز، القائم على أساس الخصوصية الثقافية والحضارية. فالمسلمون الأوائل انفتحوا على كثير من الحضارات دون أن تلتحق أو تندمج حضارتهم بإحدى تلك الحضارات. انفتحوا على الحضارة الهندية وأخذوا حساب الهند وفلكها دون فلسفتها، وانفتحوا

54- أنور عبد الملك: ريح الشرق، دار المستقبل العربي، ط: 1/ 1983، ص: 181. وانظر أيضا دعوة الكاتب إلى توسيع دائرة الحوار مع مختلف المناطق الجغرافية الثقافية في عالم اليوم كآسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية لـ"إيجاد ميزان قوي جديد بين العرب والغرب.. يتحقق في إطار استراتيجية حضارية تعيد العرب، أو يعود العرب بموجبها إلى تحرك الشرق الحضاري، وقواه الرئيسية هي دون شك الشعوب الأفروآسيوية المناهضة للاستعمار.." ومراكز الثقل فيها: الصين، اليابان، الإسلام. (نفس الصفحة).

55- محمد عمارة: (تعقيب، في ندوة الحوار القومي الديني). مركز دراسات الوحدة العربية (1989)، ص: 182 – 183.

على الحضارة الفارسية وأخذوا بعض التنظيمات والتراتيب الإدارية ولم يأخذوا عقائد الفرس ومذاهبهم، وانفتحوا على الحضارة اليونانية وأخذوا العلوم الطبيعية والتجريبية دون أن يأخذوا إلهيات اليونان وأساطيرهم، ووظفوا النزعة العقلية اليونانية في مواجهة "الغنوصية الباطنية" ولم يجعلوها فلسفتهم..، وانفتحوا على الرومان عندما آلت الدورة الحضارية إليها "انفتحت على الحضارة الإسلامية.. [و] أخذت العلوم التجريبية وأسس المنهج التجريبي دون أن تأخذ "توحيد" الإسلام ولا قيمه ولا شريعته ولا وسطيته ولا فلسفته ولا تصوره للكون (...). قسمت فيلسوفا مثل ابن رشد إلى قسمين، فأخذت من ابن رشد الشارح لأرسطو —الذي هو تراثها —ورفضت بل حاربت ابن رشد الموحد والمتكلم والقاضي والفقيه المسلم.."[56]. إن صور وأشكال هذا التداول التاريخي الحضاري لم تعد قائمة الآن، فقد حلت محلها صور الصراع و"صدام الحضارات" القائم على الإثبات والإثبات المضاد، على النفي والنفي المضاد.. و"لعل أول ما يلفت نظر الباحث الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الأوروبية وهو يبحث عن تفسير (...) [لـ] الخطاب الذي ينتجه العقل الأوروبي عن الإسلام، هو أن العقل الأوروبي لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرف إلى "الأنا" إلا عبر "الآخر"[57]، فالغرب "لم يعد قادراً على التعرف إلى نفسه بعد انهيار خصمه الشيوعية إلا من خلال تنصيب "الإسلام" كـ"آخر" جديد. وكما يفعل العقل الغربي دائما فهو عندما يتخذ طرفا ما "آخر" جديداً له، يبنيه بناء جديداً، بل يصنعه صنعا ليضمنه جميع أنواع "السلب" أو "النفي" التي تمكنه من تحديد هويته

56- محمد عمارة، نفس المرجع، ص: 183. ولا ينفي هذا الانفتاح حصول بعض التأثر الجزئي هنا وهناك، ولكن المراد أن التوجه الحضاري الغالب والمهيمن يبقى مستقرا ومحافظا على خصوصياته.

57- الجابري: مسألة الهوية، ص: 173.

هو إيجابيا. وهكذا يصبح "الإسلام" وعاء لكل ما لا يرغب فيه الغرب ولكل ما يخاف منه"[58].

لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يتعداه إلى تسخير كل الأجهزة والوسائل لأداء هذا الدور، بما في ذلك تلك التي تنتحل الصفة العلمية والمعرفية "الخالصة" أو "الحيادية". أقصد مؤسسة "الاستشراق"، ولعل كتابا غاية في الدقة والتوثيق وإثارة المسلمات التي ينبني عليها التمركز الغربي، ككتاب إدوارد سعيد، قد اختزل وظيفة هذه المؤسسة في تعابير جد بليغة وموحية، كقوله بـ"الاستشراقي" "الرؤيا الاستشراقية"... الخ. ذلك أن "الشرق الذي يتجلى في الاستشراق.. هو نظام من التمثيليات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية الإمبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسيا أكثر منه شيئا آخر، فذلك ببساطة.. [لـ]أن الاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية"[59]. و"الاستشراق كان، جوهريا، مذهبا سياسيا مورس إراديا على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب.."[60]. و"كان دائما، بالنسبة للغرب مثل جانب من جوانبـ[ـه]. ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان، مثلا، كانت الديانة الهندية جوهريا صورة شرقية معدولة من الحلولية الجرمانية المسيحية، ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر: وهو يفعل ذلك من أجل نفسه ومن أجل ثقافته، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي. وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة، فهي تدرس، ولها جمعياتها الخاصة، ودورياتها، وتقاليدها، ومفرداتها، وبلاغتها التي ترتبط كلها، بطرق

58- الجابري: مسألة الهوية، ص: 187.

59- إدوارد سعيد: الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، ترجمة كمال أبو أديب، مؤسسة الأبحاث العربية. ط: 2 /1985، ص: 214.

60- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 215.

أساسية، بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب"[61]. فيبقى "الشرق والشرقي، عربيا، مسلما، أو هنديا، أو صينيا، أو أيا كان شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، أوربا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه. ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع، أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغيير"[62]. ونتج عن ذلك أن تشكلت "رؤيا استشراقية"، "وهي رؤيا لا تقتصر بأية حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب"[63].

فقوة الاستشراق وفعاليته تكمن في قدرته على "التعديل" و"التحويل" و"التصويب" التي يمارسها على موضوعه (= الشرق)، "بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل.. يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربي لأغراض التصويب والتحقيق، لا إلى مصادر شرقية أولا (...). ويصبح المسرح الاستشراقي (...) نظاماً من الصرامة الأخلاقية والمعرفية (...)، [و] يغدو بذلك ممارسا لقوة ذات اتجاهات ثلاثة: على الشرق، وعلى المستشرق، وعلى "المستهلك" الغربي للاستشراق. وسيكون خطأ.. أن نقلل من شأن العلاقة ذات الاتجاهات الثلاثة التي تتأسس بهذه الطريقة. ذلك أن الشرق ("في الخارج هناك" باتجاه المشرق) يُصوب، بل يُعاقب أيضا، لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي..، وهكذا تفرض على القارئ الغربي المبتدئ أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديربيلو الأبجدية)[64] باعتبارها الشرق الحقيقي. وتصبح الحقيقة،

61- إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 96.

62- نفسه، ص: 92.

63- نفسه، ص: 97.

64- بقي مؤلف "المكتبة الشرقية" لديربيلو المرجع الرئيس السائد في أوروبا حتى أوائل (ق 19)، وكان صاحبه على علم واسع باللغات الشرقية (عربية فارسية تركية..) مكنته من الاطلاع على معلومات بقيت حتى ذلك=

باختصار، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفقهة، لا المادة نفسها التي تبدو، بمرور الزمن وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق"[65].

إن نظام الثقافة الغربية المؤسس على هذا النمط من المعرفة الموجَّهة لا "يكتفي كالثقافات الكلاسيكية بإلحاق ثقافات متعددة بـ[ـه] والسماح لها بالحياة داخل مدنية واحدة تسيطر عليها، وتتحكم فيها بالقيم العليا. إنـ[ـه] يطلب بالعكس حل جميع الثقافات الأخرى واستبدالها بثقافة واحدة شكلا ومضمونا. ومن هنا إخفاق هذه الحضارة في تكوين إمبراطوريات عالمية وتصعيرها للنزاعات القومية بشكل لا سابق له، فهي وإن وصفت نفسها بأنها ثقافة الحرية، ترفض كل استقلالية للآخر، وتتحول إلى ثقافة شمولية لا تعترف من بين العلاقات الاجتماعية العديدة المعقولة والممكنة التي تؤسس للشخص البشري إلا بعلاقة الفرد بالدولة، وتعكس تناقضاتها تاريخ نشأتها كثقافة عالمة ومناقضة في الوقت ذاته للثقافات الأخرى.."[66].

إذا كان التمركز بهذا الشكل –إثبات الأنا بنفي أو حل الآخر– له عوائد ومضاعفات سلبية على الحضارات الأخرى، أبسطها حرمانها من استقلالها الذاتي، ومن إرادتها الحرة في إدارة شؤونها الخاصة، والضغط عليها بمختلف الوسائل لضمان تبعيتها الدائمة.. لدرجة يصبح معها مطلب الحفاظ على الذات وتحررها عسير المنال يستلزم تضحيات جمة ومعارك على جبهات مختلفة. فإن المهم إلى جانب هذا أيضا، هو المضاعفات السلبية لهذه المركزية على الغرب ذاته، إذ الإفراط في تضخيم الأنا بمحاولات تحقيق كل نزعاتها التملكية والتوسعية مرض نفسي، وذهان "نرجسي" يجعل كل القيم والمبادئ والوسائل مسخرة لتحقيق هذه

=الوقت محجوبة عن الأوروبيين. و"في مثل جهود ديربيلو، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرقنته" (نفس المرجع، ص: 94).

65- نفسه، ص: 95.

66- برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 131 – 132.

المطالب، فتسود بذلك قيم ثقافية وحضارية كامنة وراء كل إنجاز وتقدم وحركة. فـ"الحضارة الأوروبية [لما] وضعت لنفسها هدف السيطرة على العالم وإخضاعه لسلطانها.. نتج عن ذلك أن.. [هذا الهدف] جعل العلوم والتقنيات تتطور في مجالات محددة تطورا هائلا، وتتراجع في مجالات أخرى تراجعا شديدا"، وهذا يبرر "ما نشهده من تطور في المجالات المتعلقة بالأسلحة والعلوم والتقنيات التي تخدم الحرب". و"اتجهت هذه الحضارة إلى ركض مسعور لتطوير البضائع الاستهلاكية باتجاهات حكمتها عمليات المنافسة والربح لا عمليات الضرورات الاستهلاكية للناس جميعا (...) وقد وصل الأمر إلى حدود أن أصبح الإنسان في خدمة الاستهلاك لا الاستهلاك في خدمة الإنسان (...). أصبح (الاستهلاك) غاية أو نقطة جذب ينشد إليها المستهلك حتى ولو كان عنده بديل لها وغير محتاج إليها حاجة ماسة، ويبرز هذا بصورة خاصة في الثياب والأثاث والسيارات والعديد من الكماليات.."، هذا فضلا عن تهديد موارد طبيعية وحيوانية عديدة بالنفاد والأضرار بالبيئة وتلويثها وإنهاكها والإخلال بتوازنها، ووضع الكائن البشري في ظروف سكنية ومعاشية وصحية ونفسية تتناقض مع نفسيته وفطرته ونموه العام.. كل ذلك بسبب هذا الاتجاه في التطور العلمي والتقني الذي تحكمه أهداف العنف والربح والاستهلاك المادي..[67]. ولو نظرنا في المضاعفات السلبية لهذا الخيار على المستوى الفكري وخطاب الآمال والطموح الذي ينتجه عموما، وصفا لهذه المرحلة أو تلك حسب عطائها أو جذبها بالنسبة له، فسوف نجد أن الإنسان الغربي لما بدأ مشروعه التحديثي "كان ممتلئا بالتفاؤل متوقعا تحقيق السعادة الكاملة، ولذا حينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنفها على أنها ظواهر سلبية هامشية ونتائج جانبية، الأمر الذي أراحه بعض الوقت. ولكن شكوكه الجذرية تزايدت مع تتابع حلقات المتتالية التحديثية، ومع تزايد النتائج غير المتوقعة

67- منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص: 66 – 67. مع بعض التصرف. وانظر أيضا برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 229 – 230 – 240.

وغير المقصودة (السلبية) التي استقلت عن المتتالية واكتسبت ذاتية وحركية خاصة بها، وتبلورت، واكتسبت أحيانا مركزية وأهمية تفوق مركزية وأهمية النتائج المقصودة الإيجابية.. إذ بدلا من المتتالية المثالية المفترضة السعيدة، هناك المتتالية المتحققة التي انتهت بالإبادة النازية والتلوث البيئي والإباحية وبتآكل الأسرة وانتشار المخدرات والجريمة..". "لهذا قام الإنسان الغربي بمراجعة كثير من المصطلحات التي صكها لوصف واقعه التحديثي في ضوء ما تكشّف من خلال عملية التحقق التاريخي. وبهذا فهم لا يتحدثون عن "الاستنارة" وحسب، إنما يتحدثون أيضا عن "الاستنارة المظلمة" كذلك، وهم لا يتحدثون عن "العقل الخلاق" وحسب، وإنما يتحدثون أيضا عن "تآكل العقل النقدي" وعن "العقل التفكيكي" وعن "العقل الأدائي" الذي لا يكترث بالإنسان ولا بالمضمون الخلقي لعملية الترشيد. وهم لا يتحدثون عن "مركزية الإنسان" و"الإنسانية الهيومانية" وحسب، وإنما يتحدثون أيضا عن "الإنسان ذي البعد الواحد" و"الإنسان الشيء" وعن "استبعاد الإنسان من المركز" وعن العداء للإنسانية "أنتي هيومانيزم = Anti-humanism ". كما أنهم لا يتحدثون عن "التقدم" وحسب، وإنما يتحدثون أيضا عن "العود البدي" و"نهاية التاريخ" و"عبثية الواقع"... ومع هذا نجد أن دعاة الاستنارة عندنا ما زالوا يتحدثون عن مثل الاستنارة على طريقة فولتير وكوندورسيه ولوك دون أن يستنيروا بوقائع التاريخ المتعين أو بالمراجعات الغربية للاستنارة... و(الشيء نفسه) ينطبق على دعاة العلمانية، بل ودعاة أي شيء غربي"[68].

كان العقل الأوروبي "يدعو إلى الاحتكام إلى البداهة العقلية، وصرامة الاستنتاج (...) أما اليوم، فيبدو أن الوضع قد انقلب تماماً: لقد أصبحت الصورة السمعية البصرية هي المتحكمة، تقدم نفسها على أنها هي الواقع نفسه، تحمل معها شهادة المطابقة (...) تقدم نفسها في آن واحد على أنها الخبر، والتصور، والواقع.

68- المسيري: مقدمة لتفكيك الخطاب العلماني. ج: 1/ ص: 242 – 243.

وهكذا أصبح التفكير إحساسا وانفعالا (...) وانعكس ذلك على الخطاب الغربي المعاصر ومفاهيمه. إذ حل لفظ "إدراك" (Perception) محل كلمة "وعي" (Conscience). وحل لفظ "مشهد" (Scène, Tableau) محل كلمة "تصور" و"تمثل" (Représentation, Conception). والنتيجة أنه أصبح يكفي كفاية تامة تقديم صورة لرجل ملتح أو امرأة متحجبة لإبلاغ النظارة معنى الإسلام. أما تقديم صورة عن جمهور المصلين المسلمين، واقفين أو راكعين أو ساجدين، فيكفي لتلقين النظارة ذلك "الخطر" الذي يمثله "الإسلام". هكذا أصبح الرأي العام الغربي سجين الصورة التي تقدم له عبر الوسائل السمعية البصرية"[69]. وعلى العموم فإن النمط الغربي "بكل ما يحمله من نقاط قوة ونقاط ضعف لا يصلح لأن يكون النمط القدوة لمجموع شعوب العالم، بما في ذلك تلك الشعوب نفسها الآخذة به في نهاية المطاف، لأنه النمط الذي يهدد الوجود الإنساني بأشد المخاطر على مستوى العلاقات والأخلاق والقيم والمعايير كما على مستوى الوجود البشري نفسه..."[70]. فـ"كل ما ينتسب إلى "عالم أشياء" أوربا و"عالم أفكارها" أو "عالم أشخاصها" إنما ينتسب بالضرورة إلى تكوين الظاهرة الأوروبية، فهو ذاته ظاهرة أوربية، [أي] أنه هو ذاته ناتج عن شبكة العلاقات التي أنتجت الحروب الصليبية أو ثورة عام 1848"[71]. لكن "عندما يصبح الغرب هو الأصل (القاعدة) الذي يقاس عليه كل شيء، وعندما يصير نموذجا لنا لنعيد تكوين أنفسنا على صورته، فإن ذلك يعني أن الهزيمة الثقافية قد تمت وأن إقرارنا وقبولنا بالخضوع للهيمنة الأجنبية قد حصلا فعلا..."[72].

69- الجابري: مسألة الهوية، ص: 191.

70- منير شفيق: الإسلام في معركة الحضارة، ص: 79 – 80.

71- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، (ط: 2، 1974)، ص: 58 – 59.

72- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، (مجلة الاجتهاد، ع: 8، س: 2، 1990)، ص: 28.

إن الناظر في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، إذا ما استبعدنا اتجاهي الرفض الشامل والمطلق والقبول الشامل والمطلق لحضارة الغرب، فإننا سنجد إلى جانب الاتجاه الذي يحدد لنفسه أسسا منهجية في التعامل، وأطرا مرجعية في الاستمداد، اتجاهات أخرى يغلب عليها طابع الالتواء والتناقض في التصريح والمواقف تجاه الغرب والذات. فئات كما أشرنا سابقا، تضع رجلا هنا وأخرى هناك. تريد فعلا أن تلتحق بالغرب وتندمج فيه، بل وأن "تكرر" تجربته و"تعيد إنتاجه" فكره ومعرفته.. لكنها لا تريد بالمقابل أن تفقد مواقعها التراثية وتتجرد كليا عن مرجعيتها. والحل التوفيقي عندها بين هذا وذاك أن تشتغل في تراثها وفق طموحاتها الغربية، وأن تسقط كثيرا من مفاهيم الغرب وتصوراته ومناهجه على هذا التراث. وإن نموذجين كبيرين وقويين من هذا الاتجاه، كافيان لإعطائنا صورة واضحة عن ذلك التناقض والاضطراب بين الحرص على المرجعية، والحرص على الأنماط التحديثية الغربية.

فمن داخل قلعة التراث يذهب حسن حنفي إلى أن "المنبهرين بالغرب يرون في كل فلسفاته خلقا جديدا، وفي كل تيار فني لديه إبداعا أصيلا، ويرون فيه مصدر كل إلهام جديد ومنبع كل وحي عصري، وينتظرون بفارغ الصبر ورود أحدث المذاهب الفكرية والاتجاهات الفنية (...) مع أن الثقافة الغربية وليدة بيئتها الخاصة، ونتائج ظروفها، يصور كل مذهب واقعه، أو يكون رد فعل عليه وليس نتاجا شاملا يعم كل زمان ومكان"[73]. ويعتبر أيضا "أن فصل الدين عن الدولة قضية نشأت في بيئة أوروبية صرفة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي (...). وأن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة الإسلامية، إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة، فالدين نظام للدولة..."[74]. ومن داخل نفس القلعة سعى الكاتب إلى تأسيس علم مقابل ونقيض لعلم الاستشراق وهو "علم

73- حسن حنفي: في فكرنا المعاصر، ج: 1/ ص: 63.

74- نفسه، ص: 69.

الاستغراب"، "فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) فإن "علم الاستغراب" يهدف إلى "فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر"، ففي "علم الاستغراب".. "انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم". ومن مهام هذا العلم أيضا:

- "القضاء على المركزية الأوربية".

- "القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة".

- "إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي".

- "إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلا للإنسانية جمعاء...".

- "إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها..."[75].

وتأصيلا لهذا العلم يذهب الكاتب إلى أن جذور "علم الاستغراب" تمتد "في نموذجه القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتا دارسا استطاعت أن تحول الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة، فظهر الجدل بين الأنا والآخر جدلا صحيحا.."[76].

75- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، (الدارالفنية، ط: 1411/ 1991)، ص: 29 – 42.

76- نفسه، ص: 57 – 58. وانظر أيضا حوارا معه، يوضح فيه مشروعه أكثر: مجلة العالم، ع: 541. س: 1996/13. ص: 47. وأيضا بعض الملاحظات على المشروع مثل: علي حرب في: نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط: 1/ 1993. ص: 27 وما بعدها. وفي مجلة منبر الحوار: حسن حنفي مستغربا، ع: 29، س: 8/ 1993، ص: 85 وما بعدها. والحق أن المشروع جدير بالعناية والاهتمام وهو موضوع مشروع للمستقبل طموحاته كبيرة جدا، ولا يمكن النهوض بها إلا بعد النهوض بالذات الدارسة أولا، أو بتواز بينهما على الأقل، وتتحقق الأمة بشروطها الذاتية كما كانت فعلا لما كان الآخر موضوعا لدراستها. يضاف إلى هذا أن الكاتب ذهب في مواطن عدة منه إلى تقرير التبعية والتقليد للغرب وإسقاط كثير من تجاربه على الذات..

أما من داخل قلعة "الآخر" فنجد عنده أن "الغرب كان قد طرح في (ق 16) سؤالا حول العلاقة بين القديم والحديث، واختار نموذج الانقطاع عن القديم بعدما اكتشف تعارض المسلمات السابقة مع نتائج العلم الحديث، لم تعد أقوال الكنيسة وأقوال أرسطو ثابتة لديه، صار الثابت هو ما ضد العلم القبلي (...) بما في ذلك الوحي والدين والإلهام والمثالية. الطبيعة صارت نقطة البدء، صار الانطلاق من أسفل لا من أعلى (...) وظهرت مقولات الليبرالية والاشتراكية، الفلسفة النقدية العقلانية، التجريبية الوجودية.."، ويتأسف الكاتب "كيف نفكر نحن في حين أننا نظن كل شيء واضحا أمامنا، فالله موجود، والعالم مخلوق (...) فلماذا نسأل والأجوبة كلها جاهزة لدينا. كيف نشأ العالم؟ الله خلقه. كيف نشأ الكون؟ الله أصل الأشياء. ما مصير الإنسان؟ الموت والبعث والخلود.."[77]. والكلام ظاهر في تعطيل المعرفة الدينية جملة وإعادة بنائها من أسفل، من الطبيعة، على أسس عقلية وتجريبية.. الخ. فما يجوز فيه تقليد الغرب عنده، بل ما "نحن في أشد الحاجة إلى الاستفادة" منه، ولكننا "نقف موقف المعارض هناك "تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى" مازلنا نحن "نخاف أن نمس الدين، ومازلنا نعتبره موضوعا مثاليا معطى من عند الله يحوطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني"[78].

يصبح الإسلام حسب هذا المقتضى "دينا علمانيا منذ البداية، لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج

وهذان عاملان رئيسان في كون المشروع "استهل ساكتا" إن لم نقل "مجهضا" كما عبر البعض، بل وفي كون صاحبه كف عن الاستمرار فيه باعتباره إحدى الجبهات الثلاث الكبرى من مشروعه العام.

77- حنفي: السلفية والعلمانية في فكرنا المعاصر. مجلة الأزمنة، ع:15/ 1989، ص:66. وانظر له أيضا: دراسات إسلامية، ص:97. وموقفنا الحضاري، مجلة المستقبل العربي، ع:76، س:8/ 1985، ص:83-84.

78- حنفي: في فكرنا المعاصر، ص: 68 – 69. وانظر أيضا ص: 81.

بجهد إنساني"[79]. فـ"العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات"[80].

لسنا هنا بصدد تتبع جزئي للتناقضات[81] التي أملاها على الكاتب جدل ونزاع "المرجعية" و"الغربية"، أو الذات والآخر، وإنما تقديم أمثلة توضح أزمة ومشكلة الفكر العربي المعاصر التي ما يزال يتخبط فيها، والتي لن يكون بإمكانه الحسم فيها إلا باعتماد أسس مرجعية ومنهجية واضحة ومنضبطة في هذا التعامل.

مع تجربة محمد أركون، نقف على معالم أوضح للمركزية الغربية التي لا تعتبر ولا تهتم إلا بما يخدم مصالحها وقراراتها الاستراتيجية، وهي مستعدة دائما للرد وبقوة على كل من يخرج عنها من غير أبنائها مهما كان عطاؤهم وخدمتهم لها. فأركون الذي قضى عقوداً في ديار الغرب، ونذر نفسه للقيام بدور "الوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي"، وبغض النظر عن طبيعة "الفكر الإسلامي"

79- حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، 1980، ص: 155.

80- نفسه، ص: 55.

81- قام بهذا جورج طرابيشي في: المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي. حيث أحصى جملة من تناقضات حنفي في السياق المذكور في مواقف عدة. —في الموقف المنهجي. — في الموقف من القضايا. —في الموقف من الواقع. —في الموقف من النصوص. —في الموقف من الأشخاص. ونذكر على سبيل المثال والتوضيح أكثر، نماذج من تناقضاته في الموقف من القضايا كما أوردها الكاتب على شكل موجب وسالب، يقول:

- "التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه". — "الوحي هو عامل التقدم".
- "الوحي نظرية خالصة في العقل". — "الوحي فكر جاهز".
- "الوحي هو مصدر الفكر". — "الطبيعة هي مصدر الفكر".
- "الفيلسوف والنبي شخص واحد، والفلسفة والدين حقيقة واحدة". — "الفلسفة.. إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي".
- "الثورة العلمانية جزء من ثورة الإسلام". — "[النهضة الإسلامية] نهاية العلمانية والتغريب".
- "نحن في حاجة إلى إعطاء حركة التنوير العلماني لدينا دفعة جديدة" (انظر ص: 106 وما بعدها مع توثيق لهذه النقول وغيرها).
- "[نرفض] التغريب والعلمانية".. الخ. (انظر ص: 106 وما بعدها مع توثيق لهذه النقول وغيرها).

الذي يقدمه مادة ومنهجا، فإنه "لم يعجز فقط عن تغيير نظرة الغرب [الثابتة، اللامتغيرة] إلى الإسلام، وهي نظرة [من فوق]، و[ذات طابع احتقاري]، بل هو قد عجز حتى عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه كمثقف مسلم، مضى إلى أبعد مدى يمكن المضي إليه بالنسبة إلى من هو في وضعه من المثقفين المسلمين في تبني المنهجية العلمية الغربية، وفي تطبيقها على التراث الإسلامي"[82]. يقول: "على الرغم من أنني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم (= الأوروبيون) يستمرون في النظر إلي وكأني مسلم تقليدي! فالمسلم في نظرهم –أي مسلم– شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغريبة، ودينه الخاص، وجهاده المقدس، وقمعه للمرأة، وجهله بحقوق الإنسان وقيم الديموقراطية، ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة (...). هذا هو المسلم، ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا! !. والمثقف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائما بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة"[83]. ويتحدث الكاتب عنه واقعة مقالته حول قضية سلمان رشدي التي أوصلت "سوء التفهم إلى ذروته"، فيقول: "كان الإعصار من القوة، والأهواء من العنف، والتهديدات الجسدية من الجدية، بحيث إن كلامي لم يفهم على حقيقته، بل صنف في خانة التيار المتزمت، وأصبح محمد أركون أصوليا متطرفا! ! أنا الذي انخرطت منذ ثلاثين سنة في أكبر مشروع "لنقد العقل الإسلامي" أصبحت خارج دائرة العلمانية والحداثة"[84]. فـ"الفرنسي ذو الأصل الأجنبي مطالب دائماً بتقديم أمارات الولاء والطاعة والعرفان بالجميل، باختصار، فإنه مشبوه باستمرار، وبخاصة إذا كان من أصل

82- جورج طرابيشي: محمد أركون، النص والخطاب، مجلة أبواب، ع: 4 – 1995، ص: 122 وما بعدها. وما بين معقوفين [...] هو للدكتور أركون .. انظره في: الإسلام، أوروبا، الغرب. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

83- أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 45. (دار الساقي، ط: 1/ 1990) (بتصرف).

84- نفسه، ص: 139.

مسلم"[85]. فتجده ينتقد كون "الحداثة مجلوبة من الغرب الإمبريالي[86]، وأنها "أدخلت بشكل عدواني وفج وتفكيكي إلى المجتمعات العربية الإسلامية"[87]. وهو الذي دعا ويدعو المجتمعات العربية الإسلامية إلى اللحاق بالمجتمعات المسيحية التي "راحت (...) بوقت طويل جدا تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسية، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية (مع ديكارت وليبنتز وسبينوزا وغاليليه ونيوتن وفلسفة التنوير.. الخ. ثم الحداثة المادية نتيجة لتدخل الآلة، راحت تنبثق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة"[88].

والواقع أنه أمام تكرر فشل كل من حاول من العرب والمسلمين تغيير نظرة الغرب إلى العرب والإسلام، "لنا أن نستنتج أن هذا الفشل المكرر قد يدل لا على استحالة تغيير تلك النظرة بل على عدم سداد الاستراتيجية العربية أو الإسلامية التي تضع كل رهانها على تغيير نظرة الغرب إلينا (...) فنظرة الآخر إلينا، لا تتغير ما لم نتغير نحن أنفسنا، وعبثاً نطلب نحن الذين يقدم لهم تراثهم فهما ممتازا لآلية التغيير ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[89]، أن يغير الآخرون نظرتهم إلينا بدون أن نغير نحن واقعنا. فنظرة الآخر ليست وهما كلها، بل هي محكومة أيضا بآلية فيزيائية وما لم نقدم إليها حقيقة مادية أخرى فلن تعكس مرآتها صورة جديدة.."[90]. "إن أقصى درجات التبرير للهزيمة، هي الرؤية التي تنطلق من منطق القياس مع الغرب. فتجد هناك تقدما وقدرة لا قدرة لها عليهما، فتلجأ إلى نوع من الواقعية في التعاطي مع الغرب تقضي بالخضوع له، ولذلك يمكن تسميتها

85- أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، ص: 105 – 106.

86- نفسه، ص: 18.

87- نفسه، ص: 127.

88- أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. (مركز الإنماء القومي، بيروت 1987)، ص: 135. وانظر له أيضا: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (مركز الإنماء القومي، بيروت، ط: 1/ 1986). ص: 13.

89- سورة الرعد، آية: 12.

90- طرابيشي: محمد أركون النص والخطاب (مجلة أبواب، سابق)، ص: 130 – 131.

بالواقعية الاستسلامية. إنها واقعية استسلامية لأنها تنظر إلى ميزان القوى الدولي فتجده لغير صالح الأمة، لكنها لا ترى الأمة بما تحمله من إمكانيات وطاقات يمكن أن تنطلق وتتفجر لتغير ميزان القوى الدولي إذا أتيح لها قيادة سياسية تعبر تعبيرا فعليا وجديا عن حقيقة إرادتها (...) إن التاريخ يعلمنا أن الفتوحات العربية الإسلامية انطلقت في وقت لم يكن فيه ميزان القوى الدولي لصالح العرب، لكن العرب بقيادة النبي لم تكن لديهم واقعية استسلامية"[91]، فقد "أدى منطق القياس الحضاري إلى جعل الغرب أصلا يقاس عليه، مما أفقد الأمة ثقتها بذاتها، لم تعد هي المرجع الذي يقرر العلاقة مع الآخر، بل صار الآخر هو الذي يقرر علاقة الأمة مع ذاتها ومع الغير"[92].

91- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، (مجلة الاجتهاد، سابق) ص: 43.

92- نفسه، ص: 42.

تعدد المفاهيم الاصطلاحية
في الإعراب أصلا وفرعاً

د. فخر الدين قباوة(*)

تتردد في الدراسات القديمة والمتأخرة والمعاصرة مصطلحات الإعراب، في سياقات مختلفة، تشعر بتفاوت المفاهيم الدلالية لتلك الألفاظ، مما يسبب اضطراباً في الاستدلال والنتائج العلمية المنتظرة. وقلما تبصر الدارسون في الفوارق الدقيقة، بين المقاصد المتباينة التي تحملها الألفاظ الاصطلاحية المستخدمة، في موضوعات الإعراب والصرف خاصة، والنحو عامة.

وقد تتبعت هذا الجانب الاصطلاحي بالبحث والتدقيق، بعيداً عن الدلالة الوضعية أو المجازية المألوفة، فتبين لي أن للإعراب في تاريخ العربية القديم مفاهيم متعددة، هي: الإعراب التعبيري، وإعراب التركيز، وإعراب البنية، والإعراب التحليلي، والإعراب الصوتي. وكل منها يخالف غيره في الدلالة والمقاصد والإجراء.

أضف إلى هذا أن المصطلحات الفرعية للإعراب، في الاسم والفعل والحرف، والفاعل ونائبه والمفاعيل المختلفة، يتداول المعاصرون لها تعريفات مدرسية، تغيب فيها معالم المفاهيم الأصلية، وتصل بالباحث والدارس والمدرّس إلى استغلاق العلاقات والوظائف بين عناصر التعبير.

* - أستاذ بجامعة حلب دمشق، سوريا

ولذلك وجدتني مضطراً أن أحدد كل مفهوم بدقة وبيان، مع ذكر الوقائع التاريخية التي تمثل النشأة والتطور والاستخدام. ثم عززت ذلك بالأمثلة الواقعية في تاريخ العربية، متوصلاً إلى التمييز الواضح بين مجموع المفاهيم المختلفة، ليكون للباحثين صفاء وإصابة في الأداء والاحتجاج والاستنتاج.

لقد طاب للنحاة والباحثين أن يحشدوا الدلالات اللغوية للإعراب، فكان أن ذكر بعضهم منها خمساً، وأضاف بعض آخر على ذلك عدداً من الدلالات، ثم استدرك آخرون على الجميع أعداداً أكثر، فإذا هي بضعة عشر معنى بين حقيقي ومجازي، أحدها من غير لغة العرب[1] وقد حاول ابن فارس (ت 395) أن يرد تلك المعاني الوافرة إلى أصول، تجمع شتاتها وتوحد ما بينها، فرأى أن تكون معاني ثلاثة: أحدها: الإبانة[2] والإفصاح، والآخر: النشاط وطيب النفس، والثالث: فساد في جسم أو عضو، ثم بسط الدلالات الوضعية لتلك المعاني الثلاثة، وما يرتد إليها من دلالات مجازية.

ومن هذا، يبدو أنهم جميعاً غفلوا عن أصل محدّد، هو بين أيديهم، يتداولونه فيما يسردون من المعاني قديماً. وذلك هو التحسين والإجادة. فقد ذكروا في معرض أبحاثهم أنك تقول: أعربتُ الشيءَ إذا: حسّنتَه وأجدتَه، وكلنا يعلم أن همزة "أعربَ" مزيدة على الأصل، فإذا أضفنا إلى هذا أن المعنى الوضعي لقولنا "عَرِبَ الإنسانُ" هو: أفصَحَ بعد لُكْنة، تبيّن لنا أن زيادة الهمزة مراد بها المبالغة في توكيد الإفصاح بعد عجز عن البيان، وذلك على غرار نحو: وفى وأوفى، وطاف وأطاف، وحرق وأحرق، وشعل وأشعل.

ومن ثَمّ تكون الإجادة للتعبير، مع تحسينه في "أعرَبَ"، مصحوبة بالمبالغة والتوكيد أيضاً تفيد المبالغة، كما هو معلوم، وإنما سُمِّيَ أجدادنا القدماء عَرَباً لأنهم أتقنوا التعبير الفصيح المبين، وجوّدوا صياغته وأداءه على أحسن ما يكون،

1 - الفهرست، ص: 8. والتصريح على التوضيح مع حاشية الشيخ يس 1: 59. وحاشية الصبان على شرح الأشموني1: 47. والهمع 1: 13 - 14.

2 - معجم مقاييس اللغة: 4: 299. وفي المطبوعة: الإنابة.

كما هو معلوم، وإنما سُمِّي أجدادنا القدماء عَرَباً لأنهم أتقنوا التعبير الفصيح المبين، وجوّدوا صياغته وأداءه على أحسن ما يكون، وتداولوا بعقولهم وأفواههم أعرب الألسنة وأجود البيان.

وحياة أجدادنا هؤلاء ضاربة في العصور الغابرة، تتجاوز ذاكرة التاريخ المعروف، فهم أقدم الأمم التي عُرفت بعد نوح، وبقي ذكرها حتى الآن، لأنهم يشكلون الجيل الرابع من ذرية ابنه سام، وهذه آثار العرب العاربة، في الألفين الخامسة والرابعة قبل الميلاد، تشهد لهم بالقدم في تكوين الحضارة، ثم إنّ أقدم ما عُرف في التاريخ، عن الأجيال التالية، كان في مطلع الألف الثالثة، إذا أسستْ ممالك بأطراف الجزيرة العربية وبلاد الشام وشرقي إفريقية، ولاسيما دولة اليمن، والسيادة على مصر قبل عدد كبير من الفراعنة، وقد ترتب على ذلك حضارات عربية، كان فيها الخط العربي المسماري أداة للتسجيل اللغوي[3].

وإذا صحّ ما يذكره الباحثون، من تشابه بين الخطوط القديمة: عربية ومصرية وآرامية وسريانية ويونانية، كان الأصل في ذلك هو الخط العربي المذكور، تأثرت به الخطوط الأخرى وما اشتُق منها، على عكس ما زعمه بعض المستشرقين ومقلديهم. فقد انتقلت آثار الخط المسماري، والخط الثمودي المشهور، من العرب العاربة إلى ربوع مصر مع الحكم العربي القديم، وإلى الحضارة اليمنية الحِمْرية، وتألّقت نماذجها العربية مع الزمن، حتى أصبح الخط في المملكة القحطانية" بالغاً مبلغه من الإحكام والإتقان والجودة"، كما يقول ابن خلدون، ثم رحلت أجياله الأخيرة بعد سيل العرم، مع هجرة اليمانية إلى الحيرة، ومنها انتقلت إلى مكة والطائف، ليكون للكتابة العربية شكلها المعروف، وتتخذ جماليّتها المختلفة بانتشار الإسلام[4].

3 - تاريخ ابن خلدون 1: 33 - 343. وقصص الأنبياء للنجار، ص: 51.

4 - الفهرست، ص: 7 - 8. والصاحبي، ص: 36. ومقدمة ابن خلدون، ص: 755 _ 757. وفقه اللغات السامية، ص: 23 _ 36. وتاريخ اللغات السامية، ص: 196 _ 199. وفقه اللغة وتاريخ الكتابة، ص: 326 _ 236. ومصور الخط العربي، ص: 2 و296 _ 301. والخط العربي -

أما لفظ "العرب" فلطالما وقف علماء اللغة والتاريخ عنده، واختلفوا في سبب إطلاقه على هذه الأمة الكريمة، فكانت لهم توجيهات مبنيّة على الظن والتخمين، أو على مقولات إسرائيلية موضوعة، ليس لها أدلة علمية أو موضوعية ثابتة[5]، والظاهر أن لفظ "عَرَبٌ" هو مصدر للفعل: عَرِبَ يَعرَبُ، نُقل إلى معنى الصفة المشبهة للمبالغة، وسُمِّي به جنس أجدادنا توكيداً لهذه المبالغة، فصار الصرحاء منهم هم العرب العاربة أو العَرْباء.

ثم تفتقت بعدُ الميادينُ المجازية، في هذه المادة اللغوية الوَلود المُنجبة، فكان عنها ما ذُكر من: النشاط والصفاء والتحبب والغزَل، وطيب النفس والتشذيب والرد عن القبيح، والإقامة في البادية، ثم صدر عن ذلك توسع ضدّيّ، على غرار ما عُرف في العربية من تضادّ الدلالة لبعض المفردات، فصارت مادة "عرب" تدل على مثل: التقبّح والورم والفساد والتخمة والتقبيح الإفحاش والفجور ...

أما "العَروبة" الذي كان يطلق على الجمعة في قديم الزمان فقد أشكل على ابن فارس[6] معرفة أصله المعنوي، وانتهى إلى أنه شاذ، يتعذر رده إلى الأصول الوضعية والمجازية لمعاني مادة "عرب". وفي عهد ابن فارس أيضاً، كان ابن جنّي قد ذهب إلى العَروبة من البيان والظهور، إذ يوم الجمعة أظهر أمراً من بقية أيام الأسبوع، لما فيه من التأهب لها، والتوجه إليها، وقوة الإشعار بها[7].

والظاهر أن الأصل في هذه التسمية ليوم الجمعة هو "العَرُوب"، ومثله "العَريب"، صفة تفيد المبالغة للمرأة الضحّاكة الحسناء المتحبِّبة إلى زوجها، أُضيفت

-جذوره وتطوره، ص: 14 و28. والمخطوط العربي، ص: 47-48. والكتابات القديمة، ص: 224_225. والأبجدية، ص: 34-39. ومدخل إلى فقه اللغة العربية: 45-50. ونشأة ا لخط العربي وتطوره.

5 - انظر اللسان والتاج (عرب). وتاريخ العرب قبل الإسلام 1: 14-20.

6 - معجم مقاييس اللغة 4: 301.

7 - الخصائص 1: 37.

إلى آخره التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية توكيداً للمبالغة أيضا. ثم أطلق بلفظه الجديد على هذا اليوم المبارك، لما فيه من الخير العميم، فقد كان يوم الجمعة، ومازال أفضل الأيام وأحبها إلى الله – تعالى – وعباده المؤمنين . قال النبي صلى الله عليه وسلم : " خيرُ يومٍ، طَلَعَتْ عليه الشمس، يومُ الجمعة "[8]، ولقد وضّح ذلك بقوله أيضا: "إن يوم الجمعة سَيِّدُ الأيّام، وأعظَمُها عندَ الله، وهو أعظم عند الله من يوم الأضحى ويوم الفطر"[9].

ولذلك فُرض في قديم العصور، على بني إسرائيل، أن يعظموه وحده من بين أيام الأسبوع، بعد أن بيّن لهم موسى –عليه السلام– فضيلته وكرامته، ولكنهم خالفوه وزعموا أن السبت أفضل، وأصرّوا على اختيارهم هذا، فابتلاهم الله بالبطالة فيما اختاروا، وكان ما كان فيهم من المسخ واللعنة الأبدية، وكذلك شأن النصارى إذ فضلوا يوم الأحد، وأنكروا توجيه المولى –سبحانه– وأنبيائه[10].

هذا ما نذكره من الدلالات المعنوية لمادة "عرب"، أما اصطلاح "الإعراب" فذكر كثير من العلماء أنه مصدر: أعربتُ عن الشيء، إذا أوضحتَ عنه[11]. وقيل: هو من قولهم: أعربتُ، أي: أصلحتُ، والهمزة مزيدة للإزالة، إذ الأصل هو قول العرب: عَرِبَتِ المعدةُ، إذا فَسَدَتْ. والإعراب هو الإصلاح وإزالة الفساد[12]. وقد أضاف منصور بن فلاح (ت 680) في كتابه "المغني" معاني ثلاثة، يُحتمل أن يكون الاصطلاح منها، أولها قريب مما مضى، وهو: أعربَ أي: أفسدَ. فالهمزة مزيدة للتعدية، والمراد أن الكلام كان فاسد الدلالة، فأُفسِد بالإعراب ما فيه من

8 – الحديث: 854 في صحيح مسلم وانظر المسند 2: 272 و327 و418.

9 – الحديث: 84-1 في سنن ابن ماجه وانظر المسند 3: 430 و5: 284.

10 – انظر فتح القدير 3: 287-289.

11 – الخصائص 1: 36.

12 – المقتصد، ص: 98. والارتشاف 1: 413. والنص مضطرب في المطبوعة وانظر البسيط في شرح الجمل، ص: 171.

الفساد وأُصلح معناه. والثاني أنه منقول من المرأة العَروب، لأن المتكلم بالإعراب يتحبب إلى سامعه. والثالث أنه من: أعربَ الرجل، إذا تكلم بالعربية. والمعنى أن المتكلم بالإعراب موافق للغة العرب[13].

ثم اختلف النحاة أيضاً في حقيقة الإعراب: ألفظي هو أم معنوي؟[14] والأول مذهب الجمهور ونُسب إلى المحققين، وعلى هذا فالإعراب: أثر ظاهر أو مقدَّر يجلبه العامل. ولذا يقال: إن الإعراب هو الحركات والأحرف والحذوف المُبيِّنة عن معاني اللغة[15]. والثاني مذهب ابن السراج والفارسي والزمخشري وابن معطي وجماعة من المغاربة والمتأخرين، والمراد به أن الإعراب معنوي والحركات دليل عليه، فهو تغيير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليها لفظاً أو تقديراً،[16] وقد تفرع عن هذا الانشطار تعريفات كثيرة، يتعذر حصرها.[17]

13 - الأشباه والنظائر 1: 76. وانظر المصطلح النحوي، ص: 14-15.

14 - الهمع 1: 14.

15 - انظر الإيضاح في علل النحو، ص: 91.

16 - شرح الأشموني للألفية وحاشية الصبان عليه 1: 48-49.

17 - انظر الموفقي، ص: 106. ومشكل القرآن، ص: 14. والموجز، ص: 28. والأصول: 1: 44. والإيضاح، ص: 72. والجمل للزجاجي، ص: 2. واللمع، ص: 50. والواضح، ص: 4. والتبصرة والتذكرة 1: 76. والإيضاح العضدي، ص: 11. والصاحبي، ص: 42 و161. ومقدمة الشنتريني، ص: 8. والقواعد والفوائد، ص: 43. والمقتصد، ص: 97-99. والأنموذج: 83. والمصباح في علم النحو، ص: 44. والمرتجل، ص: 34. واللباب 1: 52-53. والتبيين، ص: 167-169. وشرح اللمع، ص: 7. وشرح عمدة الحافظ، ص: 107. والتسهيل، ص: 7. وشرحه 1: 34. وملحة الأعراب، ص: 6. والجامع الصغير، ص: 11. ولباب الإعراب، ص: 153-154. والتهذيب الوسيط، ص: 75. والإرشاد إلى علم الإعراب، ص: 79. والمساعد 1: 19. وأوضح المسالك 1: 59. وشرح شذور الذهب، ص: 33. وشرح جمل الزجاجي، ص: 92. وتعليق الفرائد 1: 123. والتصريح على التوضيح 1: 59-60. وشرح الأشموني 1: 19. والكلام المفيد، ص: 44. وشرح الخلاصة، ص: 9. وحدائق الذقائق، ص: 48-50. والكواكب الدرية 1: 14. وتاريخ آداب اللغة العربية 1: 51. ودراسات في الإعراب، ص: 11-20.

وتميزت بعض الآراء، في هذه الزاوية، فكان منها أن الإعراب ليس أمراً لفظياً أو معنوياً، وإنما هو صفة ذاتية تلابس المفردات قبل التركيب، إنه تهيّؤ الكلمة لتغيُّر آخرها باختلاف العوامل عليها.[18] فالأسماء عامة وبعض الأفعال تحمل في بنيتها اللغوية استعداداً بالقوة، للتأثر بما يصاحبها من عوامل تركيبية، دلالة على الوظائف والعلاقات المختلفة في التعبير، ثم يكون في التعبير نشاط وتفاعل، يولّد في الأداء فعلاً ما كان كامناً. وهذا يعني أن الإعراب أمر وضعي، يرافق البنى والصيغ، ويكون عنه ما يبدو أو يقدّر من أصوات وعلامات.

وقد نُسبَ المذهب اللفظي إلى سيبويه،[19] لأنه قال: "فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الإعراب"،[20] وأنت إذا تأملت قوله هذا لم تجد فيه ما يوجّه أو يشير إلى معنى اصطلاحي للإعراب، وإن كان أقرب إلى الدلالة على المذهب المعنوي، بذكره العمليات الإعرابية دون النص على الحركات وما يشبهها، فالرفع عملية تلابس حرف الإعراب، الحركة هي الضمة، وكذلك ما ذكره من الجر والنصب والجزم.

والراجح أن ما تداوله النحاة، من خلاف في طبيعة الإعراب، هو توجُّه بعيد عن الواقع اللغوي، ومنصرف إلى بعض ظواهره، دون تتبع لحقائق التعبير، ذلك لأن الإعراب، في حقيقته، صفة ذاتية وضعية كامنة تختص بعض المفردات، ثم تكون في التركيب ذات وجهين متلازمين، كالورقة الواحدة، لا ينفصل أحد وجهيها عن الآخر، وإذا قطّعتها مزقاً فإنما تمزق الوجهين معاً.

18 - الملخص في ضبط العربية، ص: 104.

19 - انظر الارتشاف 1: 413. ودراسات في الفعل، ص: 8. ودراسات في الإعراب، ص: 11. ونسب إليه أيضاً أنه يطلق الإعراب على التعريب، أي: نقل الكلمات الأعجمية إلى لغة العرب. دائرة المعارف الإسلامية 3: 544-545.

20 - الكتاب 1: 3.

وكذلك وظيفة الإعراب في التركيب اللغوي، إنه تعبير عن الخاصّيّة الكامنة، بعنصر لفظي ومعنوي في آن واحد، إذ هو صور صوتية مُعيّنة لمعان تركيبية ومواقع نحوية مخصوصة، تهيأت لها المفردات المعدّة لذلك بالقوة. وقد أبدع ابن جنّي وكاد يصيب المَفصِل، حين عرّف الإعراب بأنه: الإبانة عن المعاني بالألفاظ.[21]

وكان ابن السراج قبلُ (ت 316) حام حول هذا المَحَزّ أيضاً، عندما ذكر صوراً مختلفة من التلوين الإعرابي ثم علق عليها بأن النحاة ميّزوا هذا الصنف من التغيير، الذي يقع لفروق ومعان تَحدثُ، وسمّوه إعراباً.[22]

على أن هذا لا يحيط بما تضمنته المصادر التراثية، من شذرات تتضمن دلالات مختلفة، لمفهوم الإعراب، فالدارس يجد نفسه إزاء مصطلح، تجاذبته دلالات نحوية متعددة ومتباينة، يمكننا حصرها فيما يلي:

1- الإعراب التعبيري:

وهو التعبير عن الوظائف التركيبية والمعاني النحوية، والعلاقات والدلالات لعناصر الكلام، بالنَّسْق والنمط والصوت صياغة وأداءً، أو بالصوت وحده قراءةً، وهذا -كما ترى- يقوم به المتكلم أو القارئ، وهو أقدم معنى للإعراب في تاريخ الاصطلاح، حتى لقد نُسب إلى يَعربَ بنِ قحطانَ أنه قال:[23]

ولَفظَكَ أعرِبْهُ، بأحسَنِ مَنطِقٍ فإنَّكَ مَرْهُونٌ، بما أنتَ لافِظُ

كما نُسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من قرأ القرآن بإعراب فله أجرُ شهيد"،[24] وإلى أبي بكر الصديق: "لأن أُعرِبَ آية أحبُّ إليَّ من أن

21 - الخصائص 1: 35.

22 - الأصول 1: 44.

23 - الإكليل 8: 177. وانظر دائرة المعارف الإسلامية 3: 544.

24 - كنز العمال 1: 457. وآداب المعلمين، ص: 40. وبهجة النفوس وتحليها 4: 74.

أحفظَ آية"،[25] وإلى الفاروق عمر بن الخطاب: "تعلّموا إعراب القرآن كما تتعلّمون حِفظَه"،[26] وإلى كثير من الصحابة والتابعين شيء من مثل هذا.

وقد كانت القبائل العربية، على الرغم من الخلافات اللهجية المعروفة، تتقيد بهذا الإعراب في كلامها، ولا سيما إذا كان المقال شعراً أو خطابة أو كهانة، أو مناظرات ومفاخرات في المجالس العامة. فالكلام بين الأفراد والجماعات رهين بعروبة البيان والإعراب، صياغة وتركيباً ولفظاً، مع فصاحة في الأداء والتعبير، وما يدعيه بعض الباحثين مستشرقين ومستغربين، من تميز للكلام اليومي قديماً بِبُعد عن الفصاحة هذه، فإنما، يوردونه افتراضاً ذهنياً مسلّمين به على غير بيان، أو استنباطاً من عبارات للنحاة أو الأعراب، بدون اعتماد دليل علمي قاطع، أو اتهاماً لبعض اللهجات بالفساد.[27]

وحسبك أن تستقري كل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة والتابعين الكرام ومعاصريهم العرب، من كلام في مختلف المواقف الحيوية، خطاباً أو حواراً أو وعظاً أو خصاماً أو وفاقاً أو توجيهاً أو نقداً أو إنكاراً. فإنك واجد فيه صبغة العروبة الخالصة دائمة، حتى إذا طرق سمعهم خروج على ذلك، في كلمة أو عبارة، أنكروه وردوا صاحبه إلى الصواب.

25 - إيضاح الوقف والابتداء، ص: 23. وانظر مراتب النحويين، ص: 23. وتنبيه الألباب على فضائل الإعراب، ص: 89 و112. ومعجم الأدباء 1: 89. والمزهر 2: 397.

26 - إيضاح الوقف والابتداء، ص: 34-35. وإعراب القرآن للنحاس 1: 166. وطبقات النحويين، ص: 4 و13. وكتاب الزينة 1: 117. والأضداد، ص: 239. والبيان والتبيين 2: 219. وأمالي القالي 1: 5. وتنبيه الألباب، ص: 80. والنهاية في غريب الحديث والأثر واللسان والتاج (لحن).

27 - محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها، ص: 56 _ 56 وتاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر ص 3 - 4. والإعراب سمة العربية الفصحى، ص: 13 - 16. والظاهرة الطارئة على الفصحى، ص: 24 - 25.

ثم لا تنس أن هذا الصفاء البياني غالباً ما صدر في المدن والحواضر، وفي ظل الإسلام بعد تكاثر الأعاجم بين العرب، وحريّ بما كان قبله وفي مناطق البادية والريف، أن يتسم بما هو أفصح وأوفى. ولذلك طلب رجالُ اللغة أبناءَ البادية، يتلقون عنهم مادة سليمة معافاة، فلم يروا هناك إلاّ الأداء الفصيح، أو الصحيح مع ألوان من اللهجات الموسومة ببعض الخصائص المتميزة نوعاً ما.

على أن الاختلاط الكثير الدائم، لبعض العرب في أطراف الجزيرة، بالأعجاجم للتجارة وغيرها بعد الإسلام أو قبله، قد ترك آثاراً ظاهرة من اللحن في التعبير الكلامي. ولعل حضرموت كانت أكثر تعرضاً لذلك، حتى صبغَ من اسمها مصدر منحوت هو الحَضْرمة،[28] للتعبير عن اللحن ومخالفة الأداء السليم. فقد صار هذا اللفظ يتضمن الدلالة على اللُّكْنة الغريبة الفاسدة، بخلاف ما يذكر عن مختلف القبائل، من لهجات متمايزة ضمن عروبة اللسان، بعيدة جداً عن الحضرمة.

ولعل أحمد بن فارس كان يعني الإعراب التعبيري، حين ذكر أن العرب[29] قبل الإسلام بقرون كانوا يعرفون الرفع والنصب والجر، ويتداولون الإعراب، ثم ضعف ذلك، حتى إذا جاء الإسلام جدّده أبو الأسود الدؤلي، لعله أراد هذا، وإن لم يفصح عنه بجلاء، وخلّط في عرضه وبيانه. فلربما أراد بالإعراب معناه اللغوي، أي: الإبانة.[30] يعني الإبانة عن المعاني بالألفاظ، على غرار أساليب العرب.

28 - تهذيب اللغة 2: 361 - 362. واللسان والتاج (حضرم). ولذا قيل: إن اللغة اليمنية فيها أشياء منكرة، ولسان أهل مهرة مستعجم لا يكاد يفهم. وقال أبو عمرو بن العلاء: ما لسان حِميَرَ وأقاصي اليمن اليوم بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا. الاقتضاب، ص: 198. والمصباح المنير (مهر). وطبقات فحول الشعراء، ص: 11. والخصائص 1: 386.

29 - الصاحبي، ص: 11 - 13. وانظر ص: 109 من دروس في تاريخ آداب اللغة العربية لمعروف الرصافي.

30 - شرح الحدود في النحو، ص: 158.

ولهذا فإنه كان في الكلام بيان للمعنى المقصود، مع بعض الخلاف للإعراب بنقص أو إقحام لا يخل بالتركيب، تقبله قدماء النحاة واستساغوا نقله، وقد عبّر سيبويه (ت 180) عن هذا بقوله: "فإن النحويين يتهاونون بالخَلف، إذا عرفوا الإعراب".[31] ذلك لأن العرب كثيراً ما يجورون على الألفاظ لصحة المعنى. فقد روي أنهم يختلسون بعض الأصوات، بالخطف والمُشامّة والرفرفة والحذف، سواء أكان الصوت من الإعراب أم من البناء. وقد ورد كثير من هذا، في القراءات القرآنية وبعض النصوص من الشعر والنثر.[32]

2- إعراب التركيب:

وهو علم الإعراب، وقد يطلق على علم النحو.[33] أعني: "الأصول التي تُعرف بها أحوال تَركيب كلام العرب". ويقابله علم الصرف قسيماً له في مجموع النحو. وعلم الإعراب هذا تراه منثوراً في كتب النحاة، لأنه قام على استقراء الكلام العربي عامة، وملاحظة سلوكه وخصائصه في الجمل والعبارات، واستخلاص القواعد والأحكام الضابطة لأدائه. وهذا ضم في طياته جميع مفردات اللغة، ولم يخص المعربات فحسب، رغم أن ظاهره الاهتمام بالإعراب. بل لقد شمل الجمل أيضاً بأنواعها ومواقعها، مع أنها بعيدة جداً عن علامات الإعراب الظاهرة والمقدرة، وعن دلالاتها الوظيفية.

31 - الكتاب 1: 257. وانظر ص: 9 من الإعراب سمة العربية الفصحى.

32 - المحتسب 1: 25 و109 و122 و273 و2: 209. والكتاب 2: 297. وكتاب السبعة، ص: 107. وعبث الوليد، ص: 149. وانظر، ص: 45 من مختصر ربيع الأبرار. نسخة خطية في المكتبة الظاهرية تحت الرقم 2363.

33 - دائرة المعارف الإسلامية 3: 542.

وأقدم ما عُرف من هذا العلم، خلافاً لما يزعمه المستشرقون وبعض المستغربين من العرب، هو قول الإمام علي[34]: "الكلام كله اسم وفعل وحرف. والاسم: ما أنبأ عن المُسمَّى، والفعل: ما أنبأ عن حركة المُسمَّى. والحرف: ما أنبأ عن معنًى ليس باسم ولا فعل. والفاعل مرفوع وما سواه ملحق به، والمفعول منصوب وما سواه ملحق به، والمضاف إليه مجرور وما سواه ملحق به". كان هذا قد دُوّن في "صحيفة" أو "تعليقة" للإمام علي، ثم تلته جهود أبي الأسود (ت 69)، في كتاب "المختصر"، وجهود تلاميذه ومن خلفهم في الآثار الباقية حتى يومنا هذا.[35]

والحق أن بذور تلك المقولات قد أنبتت فروعاً متكاثرة، ازدهرت في العقود الأخيرة من القرن الأول، وأثمرت جنى متعدد التوجهات والآراء والأحكام، حتى ضاق بعض العلماء حينئذ بما كان، وعبَّر عما يصيب النحويين المتخصصين من تجاوز لحاجات المهارة اللغوية، فهذا أحد رجال الحديث، أبو عروة القاسم بن مُخَيمِرةَ الهمداني (ت 100) -وهو معلم يمارس مهنة التعليم للتلاميذ والطلاب في الكوفة- يقول في ذلك: "النحو أوله شُغلٌ، وآخره بَغيٌ".[36]

إنه يتحدث عن خبرة وتجربة، ويصف ما يعانيه هو وأمثاله من نقل التعقيدات التي أنجزها النحاة في تلك الآونة إلى الأجيال الناشئة، وتحمل تعنتهم في التعقب والإلزام والازدراء، وتبجحهم بالغطرسة لِما مَنحوا أنفسهم من تسلط على ألسنة الناس. وقد فسر القلقشندي نهاية عبارة ابن مُخَيمِرة، بأنها تفيد التعمق في الإعراب، والمبالغة فيه.

34 - أمالي الزجاجي، ص: 238 - 239. ومعجم الأدباء 14: 48 - 50. ونزهة الألباء، ص: 4-6. والأشباه والنظائر 1: 7-8. وشرح قواعد الإعراب، ص: 63.

35 - انظر ابن عصفور والتحريف، ص: 40-42.

36 - تنبيه الألباب، ص: 66. وصبح الأعشى 1: 171. وروضة الأعلام، ص: 9.

وقد أكد هذه الناحية، مع شيوع التعلق بالأصول والخلافات، والتقعر في الأداء والتحكم، قول الشاعر يزيد ابن الحكم الثقفي (ت 105)، يصف مجالسهم وما فيها من خصومات ومشاحنات:[37]

إذا اجتَمعُوا على أَلِفٍ، وياءٍ وتاءٍ، هاجَ بينَهُمُ جِدالُ

هذا ما كان في القرن الأول، وأنت معي في أنه ذو دلالة تاريخية حقيقية ظاهرة، تغير كثيراً مما تعارفه المؤرخون المعاصرون لنا، وتفرض إعادة النظر في مقولاتهم المضطربة.

3- إعراب البُنْية:

وهو دلالة الصيغة في بُنية المفردات، بما تحمله من نمط وحركات وسكون، على المعاني الصرفية التي تتضمنها، فقد ذهب بعض المتقدمين من النحاة إلى أن هذه الظواهر، وما يشبهها من ضوابط، هي إعراب أيضاً. فقولك "مضرب" مثلاً يختلف معناه بكسر الميم وضمها وفتحها، مع فتح الراء وكسرها. وكذلك لفظ "همزة"، بضم الهاء مع فتح الميم وسكونها، أو فتح الهاء مع فتح الميم وسكونها أيضاً، وفي الأفعال يبدو هذا الاختلاف الدلالي كذلك، فقولنا "علم" يكون لضبط العين واللام أثر ظاهر في تغير المعنى، بين صيغ المعلوم والمجهول والتعجب، وكون العِلم للغريزة والسجية، ثم إن الفرق واضح بين "يَدقُّ" بكسر الدال وضمها...

ولسوف ترى أن أبا الأسود الدؤلي، حين قام بإعراب القرآن الكريم ونقط المصاحف، ضبط بذلك حركات أواخر، المفردات وما أشكل من حركات بُنيتها أيضاً،[38] فكان أول من حقق معنى إعراب البنية كما بسطناه، ولمّا استبدل الخليل

37 - سر صناعة الإعراب، ص: 782. والمقتضب 1: 371 و4: 43. ومعاني القرآن وإعرابه 1: 61. ودرة الغواص، ص: 106. وشرح المفصل 6: 29. والخزانة 1: 53-56. وروي أيضاً في القافية: قتالُ.

38 - انظر دراسات في تاريخ الخط العربي، ص: 65 و67 و72.

بن أحمد الحركات بتنقيط أبي الأسود جعلها شاملة للبُنى وللأواخر أيضاً، فكان ذلك تأكيداً لما ذهبنا إليه. وهذا قلّ من تنبه له،[39] من الدارسين المعاصرين، إذ توهموا أنه خاص بإعراب أواخر الكلمات، مع أن دلالته واضحة في أذهان القدماء وألسنتهم، بدليل الروايات التي حملت أبا الأسود على إنجازه.

والنحاة مدركون لهذه الحقيقة العلمية، حاضرة في أذهانهم عندما يبحثون أو يقررون، هذا أستاذ الكوفة أبو زكريا الفرّاء (ت 207) تراه يعرض للآية الكريمة[40]: (وإن تلْوُوا أو تُعرِضُوا فإنّ اللهَ كان بما تعملون خبيراً)، فيعلق عليها بأنّ الذين قرؤوا "تَلُوا" أرادوا "تَلْؤُوا". فيهمزون الواو لانضمامها، ثم يتركون الهمز، فيتحول إعراب الهمزة إلى اللام، فتسقط الهمزة.[41] لقد جعل حركة الهمزة إعراباً –كما ترى– وهي ليست مما يُسمَّى كذلك، ثم عبّر عنها بالاسم نفسه، مع أنها أصبحت على فاء الكلمة وكانت من قبل على عينهاز

وقريب من هذا ما تجده في تعليقه على "مَعُونة"، حيث يذكر أن العرب نقلوا إعراب الواو –وهو ضمة– إلى العين، وهي فاء الفعل.[42] وأوضح منه، في الدلالة على ما ذهبنا إليه، قول أبي جعفر النحاس (ت 338): "وقال أهل الإعراب: الحِجّة: السَّنة. والحَجَّة: الفَعْلَةُ من الحج".[43] فقد كان صريحاً أن اختلاف حركة الفاء هو من الإعراب. وكذلك ما أورده أبو منصور الأزهري (370) عن الزجاج، وهو أن "مِن" إعرابها الوقف، ولكنها تفتح لالتقاء الساكنين، وأما إعراب "عنِ الناس" فلا يجوز فيه إلاّ الكسر.[44] ومثل هذا التعبير، وما مضى

39 – ينظر أبو الاسود الدؤلي ونشأة النحو العربي، ص: 189-190.

40 – الآية: 135 من سورة النساء.

41 – معاني القرآن 1: 291. وانظر الحجة للقراء السبعة 3: 185-186.

42 – تهذيب إصلاح المنطق، ص: 304.

43 – شرح القصائد التسع، ص: 303.

44 – تهذيب اللغة 3: 317.

قبله، بعيداً جداً عما يتداوله الناس بين المتأخرين والمعاصرين، من مفهوم الإعراب، إلاّ أنّه –بلا شك– ذو دلالة معنوية أو صوتية أحياناً لا يُستهان بها.

ثم إنك واجد ما هو أبعد وأدق، في البيان عما نزعمه من إلحاح النحاة على إعراب البُنية، أعني ما تقف عليه لدى أبي علي الفارسي (ت 337)، من عنوان عقده[45] لـ"الإعراب"، ثم عرض تحته ما استغرق تسع صفحات، في بحث الصيغة الصرفية للفعل "أَمَنَ"، فهي تحتمل في الظاهر أن تكون على وزن: أفعَلَ، أو فاعَلَ، ولكل منهما دلالة معنوية خاصة بها، إذ هي في الأول بمعنى: صدّق وانقاد. هذا على حين أن المعنى للوزن الثاني هو: شاركَ غيرَه في الأمن.

وكي يحدد الصيغة الحقيقية، لهذا الفعل في الآية الكريمة المَعنيّة، لجأ إلى السبر والتقسيم، فوضع الافتراضات المحتملة، واستعان بضوابط الإعلال والإبدال، في نحو: آدم وأَوى وأَتى وأجَرَ، ثم استدل بالمضارع: يُؤمنُ، مهموزاً أو ممدوداً بالواو، وجواز الهمز وغيره في مثل: بؤس ومؤسى وائتمن ورُؤيا ومُؤهب، وما يكون من صور مختلفة من الإعلال والإدغام والإظهار والإمالة. ومن ثمّ انتهى، بعد تلك الجولات التصريفية المتطاولة، إلى أن الفعل "أَمَنَ" وزنه: أفعَلَ، ليتضمن معنى التصديق والانقياد. وقد أكّد حضورَ هذا المعنى الإعرابي في أذهان النحاة تلميذُه ابن جنّي (ت 392). حين بحث موضوعات صرفية خالصة، للصيغ والبُنَى والتحولات الصوتية، في كتاب عنوان "سرّ صناعة الإعراب".

4- الإعراب التحليلي:

وهو تمييزُ العناصر اللفظية للعبارة، وتحديدُ وظائفها التركيبية ومعانيها النحوية وعلاقاتها الإعرابية، وذكرُ الأدلة على ذلك بالنَّسْق والنمط والصوت، لفظاً أو تقديراً أو محلاً.[46] وهذا الضرب من الإعراب لا يقتصر أيضاً على مُعرَب

45 – الحجة للقراء السبعة 1: 235-243. وانظر منه ص: 324-329.

46 – المورد النحوي الكبير، ص: 8-12.

الكلمات، بل يضم المَبنيّات منها، ويتناول أشباه الجمل، ثم يستغرق الجمل، وهي مركبات تعبيرية ولا تحمل شيئاً من رموز الإعراب.

وقد ظهرت بوادر هذا الضرب من الإعراب في العقود الأولى من سنين الهجرة، إذ تعرض كثير من الصحابة والتابعين لتحليلي مواقع بعض العناصر اللفظية، وتحديد وظائفه ومعانيه وعلاقاته، مع بيان شيء من الدلالة الواقعية، وأقدم ما عثرنا عليه، في هذا الميدان، أن عبد الله بن مسعود (ت 32) كان له عدة مقولات محفوظة، ومنها ما ذكره في التعليق، على قول الله تعالى[47]: (أُولئكَ هُمُ الصِّدِّيقُون والشُّهَداءُ عِند رَبِّهِم)، من أن "الشهداء" معطوف على "الصديقون"، والكلام متصل، يعني أن ذلك من عطف المفردات.[48]

ثم تقف على عبارات للإمام علي (ت 40) من هذا القبيل، كالذي جاء في تفسير هاتين الآيتين[49]: (كَلاَّ سوفَ تعلَمُونَ، ثُمَّ كَلاَّ سوفَ تعلَمُون)، إذ روي عنه أنه قال في معنى ذلك: كلاّ سوف تعلمون في القبور، ثم كلاّ سوف تعلمون في البعث، غايرَ بينهما بحسب التعلق، وتبقى "ثم" على بابها في الزمان.[50] أما حَبر الأمّة عبد الله بن عباس (ت 68) فقد كثرت عنه مقولات الإعراب التحليلي، حتى ليتعذر على الباحث استيعابها، فهو عندما كان يفسر قول الله، عز وجل[51]: (فالحَقُّ والحَقَّ أقُولُ)، سأله أحد المسلمين: لِمَ رُفِعَ الأولُ ونُصِبَ الثاني؟ فقال: أي: هو الحقُّ وأقولُ الحقَّ.[52]

47 - الآية 19 من سورة الحديد.

48 - البحر المحيط 8: 223.

49 - هما الآيتان: 3 و4 من سورة التكاثر.

50 - البحر 8: 508 والدر المصون 11: 97.

51 - الآية: 84 من سورة ص.

52 - شرح قواعد الإعراب، ص: 63 ـ 64. وانظر معاني القرآن للفراء 1: 155 و2: 412.

وفي تفسير الآيتين الكريمتين[53]: (وتَرَكْنا عليه في الآخرين، سلامٌ على نُوحٍ في العالَمينَ)، تسمعه يقول: مفعول: "تركنا" محذوف، تقديره: ثناءً حسناً جميلاً في آخر الدهر.[54] ويقف على قول الله سبحانه: (إذ قُمتُم إلى الصلاة فاغسلوا وُجُوهكُم وأيديَكُم إلى المرافقِ –وامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم- وأرجُلكُم إلى الكعبَينِ)،[55] مبيِّناً سبب النصب للأرجل بعد معطوف عليه مجرور، بقوله: عاد الأمر إلى الغسل.[56]

ثم تجد لأبي الأسود الدؤلي (ت 69) شذرات من التحليل الإعرابي، تمثل الصور العملية وحدود بعضها في نصوص مختلفة، وتقرب إلينا البوادر المتوالية، ما ينبني عليها من تطور ونماء. فقد روي عنه أنه قال: "مِن العرب مَن يقول: لولاي لكان كذا وكذا، وقال الشاعر:[57]

وكَم مَنزِلٍ لَولايَ طحتَ، كَما هَوَى بأجرامِهِ، مِن قُلّةِ النِّيقِ، مُنهَوِي!

وكذلكك لولا أنتم ولولاكم، ابتداء وخبره محذوف".[58] وروي أن معاوية أرسل إليه من يسأله عن تردده بالتعبير الشرطي، فيما قال من محبته للنبي صلى الله عليه وسلم وأهل البيت:[59]

فإنْ يَكُ حُبُّهُم رُشداً أُصِبْهُ ولَستُ بِمُخطِئٍ، إنْ كانَ غَيّا

53 – هما الآيتان 78 و79 من سورة الصافات.

54 – البحر 7: 364.

55 – الآية: 6 من سورة المائدة.

56 – تفسير الطبري 10: 55.

57 – البيت ليزيد بن الحكم. الأمالي 1: 68 ـ 69.

58 – العقد الفريد 2: 485.

59 – نور القبس، ص: 9-10. وأمالي المرتضى 1: 293. وديوان أبي الأسود، ص: 74-75. وسرح العيون، ص: 160.

فقال له: أشككتَ -يا أبا الأسود- في حبهم أرشدُ هو أم غَيّ؟ فأجابه: قل له: ما كنتُ أحب ألاّ تعلم أنّي متحقق متيقن في حبهم أنه رشد. فإنّ الله عز وجل- قال[60]: (وإنّا أو إيّاكُم لعلى هُدًى، أو في ضلالٍ مبينٍ). أفيُرَى الله عز وجل- شكّ في ضلالهم؟ ولكنّه حققه بهذا عليهم.

وقد كان لأبي الأسود جهود تعليمية، في موضوعات مختلفة من النحو، حتى إن عمر بن الخطاب طلب، من أبي موسى الأشعري والي البصرة، أن يقوم أبو الأسود هذا بتعليم الأعاجم والموالي ما يوجّه ألسنتهم إلى فصاحة العربية،[61] وقد مارس تلك المُهمّة زمناً، ثم تصدر لتحليل النصوص القرآنية، لغة ودلالة وإعراباً. وحقق ذلك فيما اخترعه من تنقيط الإعراب، حيث ضبط مفردات القرآن الكريم، بما ييسر لفظها على الصواب، ويبين الصيغ والعلاقات والوظائف النحوية. وهذا "حرّ بن عبد الرحمن النحوي القارئ، سمع أبا الأسود، وعنه طلب إعراب القرآن أربعين سنة".[62] ولو كان ذلك الطلب مقصوراً، على مجرد النقط المشهور، لَما احتاج عالم نحوي قارئ إلى هذا الزمن لضبطه وتعلمه. فلابد أنه كان مع تلك الإشارات دراسة وتحليل وحوار وبيان، لبعض الوظائف والمعاني والعلاقات، مع ذكر الأدلة المناسبة يومذاك.

ولقد شارك أصحاب ابن عباس وأبي الأسود، ومَن أخذ عنهم أيضاً، في توسعة هذا الميدان، فكان لهم تحليلات إعرابية غفيرة للنصوص، فأبو مالك (ت 108) وهو من تلاميذ ابن عباس- يحلل "لولا" من قول الله تعالى[63]: (ويَقُولُ الّذين آمنوا: لولا نُزِّلَتْ سُورةٌ)، فيذكر أن "لا" زائدة، والتقدير: لو نُزِّلت.[64] وهذا يعني أن

60 - الآية: 24 من سورة سبأ.

61 - إنباه الرواة 1: 16.

62 - بغية الوعاة: 1: 493.

63 - الآية 20 من سورة محمد.

64 - البحر 8: 81.

"لو" للتمني، وزيادة "لا" للتوكيد والمبالغة في المعنى. وقتادة بن دعامة (ت 117) –وهو من تلاميذ أبي الأسود– روي عنه، في الآية الكريمة[65]: (فإنَّها مُحَرَّمة عليهم أربَعينَ سَنةً يَتيهُونَ في الأرض)، أن الظرف متعلق بـ"يتيهون"، فيكون التَّيه مؤقتاً والتحريم مطلقاً.[66]

أما عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (30 – 117) فقد كان من أصحاب تلاميذ أبي الأسود، وكثُر عنه التحدث في المشكلات الإعرابية، ولاسيما ما كان بينه وبين الشعراء. فهو يسأل الفرزدق عن إنشاد هذا البيت:

وعَينان، قال الله: كُونا، فكانتا فَعُولانِ، في الألبابِ، ما تفعَلُ الخَمرُ[67]

فقال الفرزدق: كذا أنشده، أي: "فَعُولانِ". فقال ابن أبي إسحاق[68]: ما كان عليك لو قلتَ: فَعُولَينِ؟ أجاب الفرزدق: "لو شئتُ أن أُسبّحَ لسبّحتُ"، وانصرف من المجلس، فلم يعرف أحد ما أراد. قال ابن أبي إسحاق: لو قال "فعولَين" لأخبر أه الله خلقهما وأمرهما، ولكنه أراد: هما فعولان بالألباب ما تفعل الخمر. وهذا يعني أن الرفعَ بالخبرية لمبتدأ محذوف و"كان" فعل تامّ، والنصبَ بالخبرية لـ"كان" على أنه فعل ناقص.

والظاهر من هذا كله أن بعض مصطلحات الإعراب أصبحت متداولة، بين رجالات العلم والمعرفة، في تلك الآونة، حتى رأيناها تطرح في مجالس البحث، ضمن عبارات السؤال والإجابة، ويتقبلها جمهور السامعين، على ما فيها من مفاهيم علمية خالصة. ولقد ورد شيء من ذلك في مجالات بعيدة جداً عن ميدان النحاة، كالذي روي عن إبراهيم ابن يزيد النخعي (ت 96) –وهو من الحُفّاظ والقُرّاء والفقهاء المجتهدين في الكوفة– أنه قال: "التكبير جزم، والتسليم جزم".

65 – الآية: 26 من سورة المائدة.

66 – تفسير الألوسي 6: 161.

67 – البيت لذي الرمة في ديوانه: 213.

68 – مجالس العلماء، ص: 85-86. والخصائص 3: 302.

يعني أنّهما لا يُمدّان ولا تُعرب أواخر حروفهما، ولكن تُسكّن فيقال: اللهُ أكبَرْ، والسلامُ عليكم ورحمة اللهْ.[69]

ثم أصبح للتحليل النحوي مجالس خاصة، في المؤسسات العلمية. فهذا ابن أبي إسحاق الحضرمي كان له في المسجد الجامع بالبصرة حلقة طلاب، إلى جانب حلقة محمد بن سيرين الفقيه المشهور (110)، الذي يبغض النحويين ويذمهم، وكأنه حصل بينهما من الوقائع ما حمل ابن سيرين، على التصريح بالقول: "لقد بغّض إلينا هؤلاء المسجدَ".

ثم بلغ ابنَ أبي إسحاق أنّه يعيب عليه تفسير الشعر، ويقول: "ما علمه بإرادة الشاعر"؟ فقال: "إنّ الفتوى في الشعر لا تُحِلّ حراماً، ولا تُحرّم حلالاً، وإنما نُفتي فيما استتر من معاني الشعر، وأشكل من غريبه وإعرابه، بفتوى سمعناها من غيرنا، أو اجتهدنا فيها آراءنا، فإن زلّلنا أو عثرنا فليس الزلل في ذلك كالزلل في عبارة الرؤيا، ولا العثرة فيها كالعثرة في الخروج عما أجمعتْ عليه الأئمة من سُنّة الوُضوء، وكرهته الجماعة من الاعتداء في الطّهور".[70]

ولما بلغ ذلك القول ابنَ سيرين أقصر عما كان عليه من الإفراط في الوضوء، وأصبح إذا جاءه الرجل يسأله عن الرؤيا يقول: "هاتِ حتى أظنَّ لك"، وصار ابن أبي إسحاق، بعد أن بلغته مقولة ابن سيرين، يقول: "أظنّ الشاعر أراد كذا، واللغةُ توجد كذا"، ولاشك أن ذكر الإعراب في هذه الحادثة يعني التحليل الذي نبسط بيانه الآن، وإن كان حينئذ في صور بسيطة مختزلة، وعبارات هلامية فضفاضة غير موحّدة.

ويفسر هذا الجانب ما ورد، بعدُ في المصادر التراثية، عن تحليل النصوص القرآنية وغيرها، تحليلاً فيه لمسات من الإعراب الذي نحن بصدده، فقد روى الهيثم

69 – النهاية في غريب الحديث. والأثر 1: 270. واللسان والتاج (جزم). وانظر الجمل في النحو للخليل بن أحمد، ص: 229.

70 – إنباه الرواة 2: 106-107.

بن عدي أن زهيراً الفُرقُبي (ت 150) –وهو نحوي كوفي أخذ عن تلاميذ أبي الأسود ويلقب بالكسائيّ– كان يجتمع عليه الناس، ويسألونه عن القراءات والعربية، وهو يجيبهم ويحتج على ما يقوله بأشعار العرب.[71]

والمفضل الضبي (ت 171) راوي الكوفة وعالمها في اللغة والشعر، يتأثر خطوات شيوخه ومعاصريه من رجال المدينتين، فيعرض لبعض النصوص محلّلاً معرباً. فقد أنشد قول قيس بن زهير، في ذكر الحرب:[72]

وإن شَمَّرَتْ لَكَ، عن ساقها، فوَيها، ربيع، فلا تسأم

ثم قال: إذا نصبت "ربيع" أراد الترخيم: يا ربيعةُ، فلما حذف الهاء للترخيم ترك العين مفتوحة. ومن رفع ذهب به مذهب الاسم التام المفرد، وإن كان مرخما كقول ذي الرُّمة: فيامَيُّ، ما يُدرِيكِ؟

ثم لا يخفى ما كان عصرئذ لدى أمثال: عيسى بن عمر (ت 149)، وأبي عمرو بن العلاء (ت 154) والخليل بن أحمد (ت 175) وسيبويه (ت 180) ويونس بن حبيب (ت 182)، والكسائي (ت 189) والفراء (ت 207)، والذين عاصروهم أو خلفوا بعدهم، في متابعة التحليل الإعرابي، بين ثنايا المصنفات والمجالس والمناظرات العلمية والأدبية.

فالنحاة كانوا، عندما يعرضون الضوابط والقواعد، يفسرونها بأمثلة توضح المقاصد وتنير السبيل للدارسين، والمفسرون للقرآن يبسطون كثيراً من التحليلات الإعرابية، لبيان وجوه القراءات ومضامين الآيات والمعربون للآيات والأحاديث والأشعار يلتزمون الوقوف عند كل مشكلة تعبيرية، يوجّهون مسالكها ويبينون العلاقات والوظائف الإعرابية ومعاني الأدوات الواردة فيها. وحسبك أن تتطلع

71 - المصدر نفسه 2: 18.

72 - أمثال العرب، ص: 39-40.

على كتاب "مجالس العلماء" لأبي القاسم الزجّاجي (ت 340)، لترى مدى ما كان يتداوله الناس ويختلفون فيه، من مسائل في الإعراب التحليلي.

5- الإعراب الصوتي:

وهو "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"، كما قال ابن جني،[73] أي: تلوينُ أواخر الكلمات المعربة بما يناسب التركيب، من رفع ونصب وجر وجزم، أو تغييرُ هذه الأواخر للدلالة على الوظائف التركيبية لها، تبعاً لمتطلّبات التعبير، وقد اختلف النحويون في هذا اللون الإعرابي: ألفظيٌّ هو أم معنويٌّ؟ وعندي أنه يضم الجانبين، لأنه لفظ مخصوص يدل على وظيفة تركيبية وموقع نحوي.

ولا شك أن العرب كانوا يُجْرونه في كلامهم شعراً ونثراً، وفي كتاباتهم قبل الإسلام، خلافاً لما يدّعيه بعض المستشرقين والمستغربين، ثم نزل القرآن الكريم فزاده وضوحاً وتحقيقاً واستعمالاً. حتى إنه قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أعْرِبُوا القُرآنَ، والتَمِسُوا غَرَائِبَهُ".[74] وقد قيل: إنّ الإعراب هنا هو تعرف بدائع القرآن ودقائقه، أو معرفة معاني الألفاظ.[75] وهذا تفسير بعيد جداً عن معنى السياق للحديث، ودلالة الأمر بالإعراب. والدليل على ما ذكرنا أنه قد روي حديث آخر مع ذاك، جاء فيه: "أعرِبُوا الكَلاَمَ، كَي تُعربُوا القرآن"، ثم قيل

73 - الخصائص 1: 35. وانظر دائرة المعارف الإسلامية 3: 543.

74 - المستدرك 2: 439. وقال الحاكم فيه: "هذا حديث صحيح الإسناد، على مذهب جماعة من أئمتنا" رواه البيهقي في شعب الإيمان وابن أبي شيبة في مصنفه. وزاد في آخره بعض الرواة: "فإنّ الله يحب أن يُعربَ آيُ القرآن". الورقة 223 من المنخل في إعراب شواهد المفصل. وانظر إيضاح الوقف والابتداء، ص: 15-16. وفضائل القرآن، ص: 201. وتنبيه الألباب، ص: 75. وفيض القدير 1: 558. والتيسير بشرح الجامع الصغير 1: 169. وقيل: إن الحديث موضوع لا أصل له. ميزان الاعتدال 2: 103.

75 - الجامع الصغير 1: 75. والإتقان 1: 113 و2: 175.

في تفسير الجملة الثانية منه: لتنطقوا به سليماً من اللحن.[76] وأوضح من هذا، في الدلالة على ما زعمنا، أن عائشة قالت: "ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت شعر قطّ، إلاّ بيتاً واحداً:

تَفاءلْ بما تَهوَى، يَكُنْ، فلَقَلّما يُقَالُ لِشَيءٍ: كانَ، إلاّ تَحقّقْ

ولم يقل: تَحَقّقا، لئلاّ يُعرِبَه فيصير شعراً".[77] وهذا نص صريح لا يحتاج إلى تفسير أو بيان.

فالمراد إذاً بالإعراب هنا هو الأداء الدقيق، كما تقتضي لغة العرب الفصحاء، إذ الإعراب في الأصل اللغوي هو الإيضاح والبيان، وليس التعرف والاستبانة، يؤيد هذا ما روي عن أبي بكر الصديق، من قوله[78]: "لَتَعلّمُ إعراب القرآن أحبُّ إليّ من تعلّم حروفه"، وعن عمر بن الخطاب أيضاً أنه قال: "تعلّموا إعراب القرآن، كما تتعلّمون حفظه".[79] فالمراد أن يكون التعلم للحفظ مقروناً بالضبط السليم، بعيداً عن اللحن والاضطراب، ثم تتبع أبو الأسود الدؤلي مظاهر هذا الإعراب، في ممارساته التدريسية والتعليمية خلال عشرات السنوات، ورصد صورها وأشكالها المختلفة، وشرع يثبتها في المصحف الشريف، بمدينة البصرة على عهد واليها زياد بن أبيه (45 – 53). قال[80]: "رأيتُ أن أبدأ بالقرآن". واختار

76 – الجامع الصغير 1: 75. وإيضاح الوقف والابتداء، ص: 22.

77 – تفسير ابن كثير 3: 556. وفتح القدير 4: 535.

78 – تنبيه الألباب، ص: 76. وانظر إيضاح الوقف والابتداء، ص: 20 و23.

79 – إعراب القرآن للنحاس 1: 166. وقد أورد النحاس هذا القول على أن المراد به التحليل الإعرابي. والظاهر خلاف ذلك.

80 – إيضاح الوقف والابتداء، ص: 41. والمحكم في نقط المصاحف، ص: 7. ومراتب النحويين، ص: 10. والزعم أن هذا النقط كان يعرفه العرب قبل صنيع أبي الأسود، أو أنهم أخذوه عن السريان، ادعاء باطل عاجز عن البرهان، وتقول مردود بإجماع الروايات المتواترة والأخبار الصحيحة الموثقة. وكان أبو الأسود يعلم تلاميذه بعض ذلك منذ عشرينات القرن الهجري الأول، كما مر بنا في ذكر الحر بن عبد الرحمن النحوي قبل قليل.

مَن يثق به من بني عبد القيس، وأمره بقوله: "خُذِ المصحف وصِبغاً يخالف لون المِداد. فإذا فتحتُ شفتَيَّ فانقط واحدة فوق الحرف، وإذا ضممتُهما فاجعل النقطة إلى جانب الحرف، وإذا كسرتُهما فاجعل النقطة في أسفله، فإن أتبعتُ شيئاً من هذه الحركات غُنّةً فانقط نقطتين"، فابتدأ بالمصحف من أوّله، حتى أتى على آخره بذلك، ثم صنف كتابه الذي سمّي غُنّةً فانقط نقطتين". فابتدأ بالمصحف من أوّله، حتى أتى على آخره بذلك، ثم صنف كتابه الذي سمّي "المختصر"، يبسط فيه الأصول والفروع التي تبدت له من تنفيذ ذلك العمل الكريم. ولابد من الإشارة ههنا إلى أن الإعراب الذي نفذه أبو الأسود، في المصحف الشريف، لم يكن مقصوراً على أواخر الكلمات المُعرَبة، كما يقرّر كثير من الدارسين للنحو في العصر الحديث، بما صرحوا في كتب ومقالات ومحاضرات ومؤتمرات وندوات، وإنما شمل جمهور الحروف المكوّنة للكلمات، من دون تمييز بين معرب ومبني، فضبطها كما قال، وكان فيه تحقيق لِما ذكرنا في إعراب البُنية قبل، وهذا ما تنبهتُ إليه، بفضل الله جل وعلا، وقلّ من ذكره من النحاة القدماء والمعاصرين، مع أن أصحاب علوم القرآن كانوا على إدراك له صريح، وبيان لأبعاده بدقة ووضوح.

فأبو عمرو الداني (ت 444) مثلاً، حين عرض لنقط أبي الأسود، قال: "فإذا ضبطتَ قوله، عز وجل: (الحمد لله) جعلتَ الفتحة نقطة بالحمراء فوق الحاء، وجعلت الضمة نقطة بالحمراء أما الدال، وجعلت الكسرة نقطة بالحمراء تحت اللام وتحت الهاء، وكذلك تفعل بسائر الحروف المتحركة بالحركات الثلاث".[81] وقد انتقلت هذه الظاهرة الإعرابية إلى مصاحف ذلك العهد، بصور

81 - انظر ص: 126 من المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار مع كتاب النقط. والصواب أن هذا الكتاب فيه مصنفان: الهجاء في المصاحف، والنقط. وكلاهما لهما عنوان واحد هو المقنع. انظر ص: 13 من مقدمته وص: 122-125 منه.

مختلفة من الاستيعاب، فكان بعض النُّسّاخ يتخففون في النقط، وآخرون يتوسطون، كما ترى في النماذج الثلاثة المصورة هنا.

غير أن من خلف بعد ذلك، من النحاة واللغويين، استطاعوا تمييز هذا النوع المخصص من الإعراب، حين اكتشفوا من الألفاظ ما يلزم آخره صورة واحدة من الضبط، مهما تغيرت وظائفه في التركيب التعبيري، ولذلك أصبح لديهم في المفردات ما هو مُعرَبٌ، أي: متعدد أوجه الضبط بحسب مواقعه في السياق، وما هو مبنيّ، أي: محتفظ بصورته دائماً أو غالباً حيثما وقع من التعبير، ثم جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي، فهذب أسلوب الدؤلي في الضبط، بوضع الحركات المتعارفة الآن، مع زيادة صور للسكون والهمز والتضعيف والتخفيف والمد والروم والإشمام...

العمل والاصطلاح الإعرابي:

لكي تتضح هذه العلاقات الإعرابية، في الأذهان، ومعنى العمل المقتضَى في التركيب، يحسن بنا أن نقف إزاء بعض المصطلحات الأساسية في النحو، لبيان المفاهيم وتوضيح الدلالة المقصودة. فالحدث هو العمل والفعل، أي: وقوع الشيء. وتسميته مصدراً تعني أنه المكان الذي صدرت عنه المشتقات، من الأفعال والأسماء، وهذه تتضمن معناه الحركي، ودلالات صيغها الخاصة بها، وتقتضي ما يملأ حيزها من المعمولات المختلفة.

أما الاسم عامة فلفظ يدل على ما يُسمّى به، وإنما أغفل بعض النحاة تعريفه، لأنه يتضمن الدلالة الوضعية له، وليس له مفهوم اصطلاحي مجازي، فإذا تجرد من معنى الحدث، في التركيب، انحصرت مقتضيَاته في دارة ضيقة، فكان مضافاً أو موصوفاً أو مؤكداً أو مميّزاً أو مبتدأ، وحينئذ يتطلب ما يفي حاجاته ويحقق الوظائف اللازمة بعلاماتها المخصوصة، ولكنه إذا كان يتضمن الدلالة على حدث فإنه يقتضي، بالإضافة إلى حاجاته الخاصة، حاجات عملية تناسب ما

يتضمنه، ليملأ الدارة التي فتحت لذلك، وهو في الحالتين ذو عمل مزدوج:[82] لفظي يظهر أو يقدّر في العناصر المقتضَيات، ومعنوي ينعكس على تلك العناصر، فيستوعبه السياق ويؤديه الكلام.

وأما الفعل فلفظ يدل على الحدث والزمان بالاشتقاق والصيغة، أي:[83] على المصدر بأحرفه وعلى الظرف بحركاته، وهو أيضاً يتضمن معنًى في الفاعل، فيقتضي ما يكون مخبَراً عنه بالحدث المذكور، في الزمن المحصَّل، ليعمل فيه عمله المزدوج أيضاً، بالرفع للفظ والدلالة الفعلية للتعبير. ذلك لأن الفعل عمل قام به الفاعل، أي: أنه مفعول في المعنى لهذا الاسم الذي أُسند إليه، لأن نحو: قام زيد، تقديره: فعلَ زيد قياماً.[84] وعلى هذا فإن صيغة "فِعْل" هي من الأوزان الدالة على اسم المفعول مثل: طحِن وطرِح وقسِم، بمعنى: مطحون ومطروح ومقسوم.

وأما الحرف فلفظ يدل على معنىً تركيبي، تحدده مناسبات المَقام والسياق، ويتضمن دلالة على الحدث أيضاً، كالنداء والاستفهام والتسوية والنفي، والنهي والأمر والحض والتمني والترجي. فإن كان مما يقتضي جملة استغنى عن العمل اللفظي، لأنه ليس ذا سلطة عليها، واكتفى بالعمل المعنوي الذي أضافه إليها. وهذا تراه في مثل: الاستفهام والنفي والجواب والتحقيق والتسويف والتنبيه. وإن كان يقتضي اسماً، ليربطه بلفظ آخر، تطلب وظائف ما يجر أو ينصب أو يرفع. وإن كان يقتضي الفعل، للتعبير عن قطع فيه أو انفتاح، احتاج إلى ما يحقق وظيفة المجزوم أو المنصوب، وفي كلتا الحالتين الأخيرتين، يكون له العمل المزدوج في اللفظ والمعنى، كما رأينا قبلُ في الاسم والفعل.

والفاعل: ما أُسند إليه فعلٌ، أي حَدَثٌ، مبني للمعلوم قبله، وسواء أكان هذا الحدث في إحدى صيغ الأفعال أم كان في إحدى صيغ الأسماء. فالفاعل لفظ

82 - انظر المقتصد، ص: 88-91.

83 - اللباب 1: 272.

84 - انظر الإيضاح في علل النحو، ص: 56.

يدل على من أوقَعَ ذلك الحدثَ، حقيقة أو مجازاً. إنه ذو صلتين متقابلتين بالفعل: يحدثه فيفعله معنى، وينفعل به فيرتفع لفظاً. ولهذا زعمنا أن الفعل مفعول للفاعل في المعنى. والمراد بالمفعول به: ما فُعِلَ الحدث به. فهو لفظ يدل على ما وقَع به الفعل. وأما المفعول فيه فما فُعِلَ الحدث فيه، أي: اللفظ الذي وقع الفعل في زمانه أو مكانه. وأما المفعول له فما فُعِلَ الحدث لوجوده، أي: اللفظ الذي وقَع الفعل بسببه أو لأجله. وأما المفعول معه فما فُعِلَ الحدث بمصاحبته، أي: اللفظ الذي يدل على ما وقَع الفعل مصاحباً له.

والمفعول المطلق هو ما يؤكّد به أو يُبيِّن مصدرُ فعله، يعني أ،ه لفظ يدل[85] على توكيد ما يتضمنه الفعل من الحدث، أو بيان نوع من أنواعه المختلفة، لأن قولك: فرحتُ كثيراً، وتحاورنا تحاوُرَ العلماء، تقديره: فعلتُ فرحاً كثيراً، وفعلنا تحاوُراً تحاورَ العلماء. والمفعول المطلق توكيد للحدث المضمر. و"المطلق" في قول النحاة لا يعني، وهو المؤكّد أو المبيِّن، أنه بدون قيد. وإنما يريدون أنه مطلق، من التقييد بما ورد في غيره من المفعولات. أعني "به، وفيه، وله، ومعه". ولهذا أخَّرنا ذكره بعد تلك المفاعيل، إذ بها يتبين تميُّزه وانفراده.

وقول بعضهم: "هو وحده المفعول، دون المفاعيل الأُخرى"، فيه نظر، لأن المفعول الوحيد الحقيقي هو المصدر الذي يتضمنه الفعل، وهذا مؤكّد له أو مبيِّن كما ذكرنا. ثم إذا كان في المفعول المطلق المبيِّن للنوع ضرب من التقييد، فإن القيد هو في الحقيقة للمفعول المطلق نفسه لا للحدث الذي يتضمنه الفعل قبلهما، ذلك لأن "كثيراً" هو صفة لـ"فرحاً"، كما رأيتَ، و"العلماء" هو تخصيص لـ"تحاوُرَ" يخرجه من حيز التنكير، ويبقى الحدث الأصلي على إطلاقة المعهود.

ومن هذا نرى أن الضمير المستتر، في لفظ "المطلق"[86] هو للمصدر أي: الحدث الذي يتضمنه الفعل العامل نفسه، إذ المراد أن مصدر ذلك الفعل لم يقيَّد مع

85 - اللباب 1: 261-262.

86 - إنما استتر الضمير في "المطلق" لأنه صفة لـ "المفعول" الذي صار بالوصف بعده اسم جنس.

هـذا المفعـول بشـيء مـن تلـك القـيود. وقـد خُلـع في الأربعـة الأولى ذلـك الضمير المذكـور من لفظ "مفعول" حين أُلحق به شبه جملة، ونابت عن الضمير في كل منها شبه الجملة تلك، أي: به، أو فيه، أو له، أو معه.

ومثل هذا كثير في الكلام، نحو:[87] مضاف إليه، ومعطوف عليه، وموثوق به، ومـزمَّل فـيه، ومغضـوب علـيه، ومهـروب مـنه، ومرضـيّ عنه، ومشغول به، ومختلَف فـيه، ومـتفَق علـيه... غـير أن أكـثر الدارسين والباحثين غاب عنهم ذلك المقصـود، فـتوهموا أن الضـمير يعـود عـلى الاسـم المنصـوب، وكان منهم إحالات ومزاعم وخلافات لا تمت إلى النحو بصلة.

87 - انظر الخصائص 1: 192-193.

أنواع التعريف
في تراث طه حسين النقدي

د. مصطفى اليعقوبي(*)

مقدمة :

في هذه الكلمة بيان لمدى حضور تعريف المصطلح النقدي في تراث طه حسين النقدي، وكشف عما اشتمل عليه من أنواع. وقد كثرت التعريفات كثرة بالغة، فقد خطت مجموع المواد الاصطلاحية تقريبا، وأزيد من ربع مجموع مصطلحات طه حسين النقدية.

وتنقسم التعريفات الواردة في تراثه إلى ثلاثة عشر نوعاً، وهي: التعريف بالأصل والمصدر والباعث، والتعريف بكيفية الصنع والصناعة، والتعريف بموضوع المعرّف، والتعريف الاقتراحي، والتعريف بالسلب والإيجاب، والتعريف بالمرادف،والتعريف بالتقسيم، والتعريف الممثل، والتعريف المشتبه.

1 – التعريف بالأصل، والمصدر، والباعث :

وهو قريب جدا مما يسمى بالتعريفات التكوينية "التي تربط الشيء المعني بماض أو بأصل أو بتاريخ. فهي تفسر الشيء بنشأته وحدوثه، وتصف كيفية تكونه... وتبين مصدره وكيفية صنعه"[1].

---

* – أستاذ بكلية الآداب ـــ وجدة ، المغرب.

1 – التعريف بالمنطق الصوري لمحمد السرياقوسي، ص 106 – 107.

وهذا النوع من التعريف عرف به أكثر من خمسة وعشرين(25) مصطلحا؛ أي ما نسبته حوالي 5% من المصطلحات المعرفة.

ومن أمثلته تعريف الشعر المتخيَّر في قوله عن عبارة "تاج البنفسج" التي عنون بها كتاب: "وهو... يثير أمام القارئ صورة أقل ما توصف به أنها شعر كلها، ولكنه شعر متخير لا يأتي عفوا ولا يصدر عن الإلهام الذي لا جهد فيه ولا يصدر عن جهد يسير وعمل سهل، ولا يمكن أن يكون نتيجة لمد اليد إلى كبار الأزهار، وضخامها، حتى إذا اجتمعت منها طائفة نسق منها تاج جميل"[2].

ومنها قول طه حسين عن التمثيل: "التمثيل ابن القصص منذ نشأته الأولى"[3].

ومن أمثلة التعريفات المبنية على البواعث، قوله في تعريف شعر المناسبات: "أريد به[4] شعر المناسبات الذي يقوله الشاعر مدفوعا إليه بالتملق مرة، وبالخوف مرة، وبالمناسبة مرة ثالثة، وبالطاعة مرة رابعة، وعلى هذا النحو"[5].

2– التعريف بكيفية الصنع والصناعة؛ سواء كان المعرف إنتاجا أدبيا أو منتجا:

ويشتمل هذا النوع من التعريف على ما كان بمطلق لفظ الإنتاج أو الصنع، وعلى ما دل علي كيفية مخصوصة من الكيفيات.

1.2 – ألفاظ مطلق الإنتاج أو الصنع : ومن أمثلة التعريف الجاري على هذا الوجه قول طه حسين عن تكسب الأدباء في العصر الحديث: "فالأديب

2 – فصول في الأدب والنقد 74 – 75، ن. تعريف الشعر العاطفي الذي صرح فيه بالصدور باستعمال فعل "يصدر"؛ قال:"ليس هو شعرا عاطفيا يصدر عن القلب أو يفيض به الطبع، وليس هو شعرا يصنعه العقل وحده..."(جنة الشوك 14).

3 – صوت باريس 462/1.

4 – الضمير يعود على "الشعر الذي ينزل فيه الشاعر عن كرامته دائما، وعن مروءته أحيانا، ويبيع فيه فنه لمولاه بيعا دنيئا". (مع المتنبي 255).

5 – مع المتنبي 255. ن. تعريف الإعجاب في: مع المتنبي 294.

خليق أن ينشئ كتابا أو ينظم ديوانا، وأن يعرض ديوانه أو كتابه على الناس ليشتروه أو يهجروه"[6]. وقوله : "لا اريد الآداب التي تتصل بالسيرة والخلق... إنما أريد الآداب التي ينتجها الكتاب والشعراء والعلماء والفلاسفة وأصحاب الفن ..."[7].

وهذا الوجه يقوي التعريف به أن ينص المعرف على المنتج أيضا[8].

2.2 – الكيفيات المخصوصة: وهذا الوجه أكثر استعمالا من السابق؛ إذ عرف به أكثر من ثلاثين (30) مصطلحا؛ منها الأديب، والأدباء المطبوعون، والشعراء الأحرار، والشعراء الموهوبون، والشعراء الرمزيون، والمتشاعرون، والناظم، والكاتب المطبوع، والكاتب الفني، والكاتب الخصب، والمتأنقون، والفنان، والأثر الأدبي، والشعر المتخير، والغزل المصنوع، والفن الرفيع، والأدب، والأدب الرفيع... إلخ.

ومن الأمثلة على التعريف بهذا الوجه قول طه حسين عن كتاب "الدفاع عن الأدب" لمؤلفه جورج دي هامل: "وهو بالطبع يريد الدفاع عن الأدب الرفيع الذي لا ينتج في سرعة ولا يساغ في سرعة، وإنما هو محتاج إلى الأناة والمهل لينتج ويساغ"[9]؛ وقوله عن الأخطل: "إنه كان متأثرا بمذهب زهير؛ أي أنه من هؤلاء المتأنقين الذين لا يرتجلون وإنما يروون، ولم يكن يلجأ إلى الارتجال إلا حين تدعوه الضرورة في لهو أو شراب. إنه كان من الذين يتنخلون شعرهم ويحذفون الفضول من قصائدهم"[10]. ويقول طه حسين عن إحدى ميزتين امتاز بهما أوس بن حجر: "إنه كان فنانا يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفنا يدرس ويتعلم، وينشئه

6. – حديث الأربعاء 207/3، ن. من بعيد 267.
7 – من لغو الصيف 159 – 160.
8 – ن. تعريف الخطبة والرسالة (تجديد ذكرى أبي العلاء 19)، والشعر المنحول (حديث الأربعاء (49/1)، والأدب الإنشائي (في الأدب الجاهلي 33)... إلخ.
9 – فصول في الأدب والنقد 176، والنص نفسه في : من لغو الصيف 122. ن. خصام ونقد 78.
10 – من تاريخ الأدب العربي 642/1.

صاحبه إنشاء ويفكر فيه تفكيرا، ويقضي في إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير"[11]. ويقول: "وفي... الناظم الذي يجمع الكلمات من هنا وهناك ويلائم بينها حتى يؤلف منها كلاما له وزن وقافية"[12].

3 – التعريف بموضوع المعرف :

وهذا النوع من التعريف كثير؛ إذ استعمله طه حسين في تعريفه لخمسين (50) مصطلحا. وهذا العدد يمثل 9.72% من مجموع المصطلحات المعرفة.

ومصطلحات هذا النوع تتوزع بين الأغراض كالوصف المادي، والغزل، والتغزل، والغزل العذري العفيف، والهجاء، والرثاء، والغزل الفردي، والغزل الهجائي؛ والأدب وفنونه كالأدب الوصفي، والأدب الخالص، والأدب الأسود، والأدب الغليظ، والشعر، والشعر التعليمي، والشعر الغنائي، والقصة، والقصة الاجتماعية، والقصة الخلقية، والقصة النفسية، والتمثيل، والغناء... إلخ.

ومن أمثلة هذا النوع من التعريفات قول طه حسين عن الأدب الوصفي: "هذا الأدب الوصفي لا يتناول الأشياء من حيث هي: لا يتناول الطبيعة وجمالها، لا يتناول العاطفة وحرارتها... وإنما يتناول الأدب الإنشائي الذي يمثل هذه الأشياء تمثيلا مباشرا..."[13]. وقوله عن قصة "أنا الشعب" لمؤلفها محمد فريد أبو حديد: "هذه القصة الإقليمية هي القصة الإنسانية حقا، لأنها تصور حياة طائفة من الناس في سرها وفي جهرها، وفي استقامتها والتوائها، وفي خيرها وشرها، وفي حبها وبغضها وتذبذبها بين الحب والبغض. كما تصور كيد الناس للناس، ووفاء الناس للناس، وكما تصور صفو الحب حين يكون بين الأم وابنها وبين الأخت وأخيها، وصدق الحب، وحياءه، واستخفاءه وإنكاره لنفسه، وإن ابدت عنه الظروف، حين يكون بين عاشقين..."[14].

11 – في الأدب الجاهلي 271.
12 – من أدبنا المعاصر 39.
13 – في الأدب الجاهلي 35.
14 – نقد وإصلاح 126 – 127.

4 – التعريف من جهة التلقي :

وهذا النوع كثير جدا؛ إذ استعمله طه حسين في التعريف بأكثر من ثمانين مصطلحا. ويتم التركيز فيه على نوع التأثير الذي يمارسه المعرف على المتلقي، وكذا على نوع الأثر الذي يبديه من وقع عليه التأثير.

والإكثار من هذا النوع دليل على الاهتمام الكبير الذي أولاه طه حسين لتلقي الإنتاج الأدبي ولأصناف المتلقين...

فمن المصطلحات المسمية للأدب وفنونه:

1.4 – تعريف "الأدب الصعب" : يقول طه حسين : "لست أخفي عليك أني إذا لم أكره الأدب السهل الميسر فإني أوثر عليه الأدب الصعب الذي يكلفني مشقة وجهدا لأفهمه وأذوقه"[15].

2.4. – تعريف "الشعر الوادع" : يقول في معرض نقد "وراء الغمام" لإبراهيم ناجي: "لست أعرف شعرا أشد حاجة إلى أن يبرأ من العيب من هذا الشعر الوادع الذي يمتاز بالرقة والرفق، والذي يتحدث إلى النفوس المحزونة، والقلوب المكلومة، والضمائر التي تريد أن تستريح"[16].

ومن مصطلحات الفنون البلاغية، تعريفه للتشبيه القريب والتشبيه الرائع. يقول طه حسين معلقا على تشبيه من تشبيهات دالية طرفة المعلقة: "هذا التشبيه القريب الذي يفهمه

15 – حديث الأربعاء 16/1. ن. تعريف "الأدب الرفيع" (فصول في الأدب والنقد 176، ومن لغو الصيف 122)، وتعريف "الأدب البارع" (كتب ومؤلفون 110)، وتعريف "الأدب الشعبي" (ألوان 205، وخصام ونقد 36)، وتعريف "الأدب الغليظ" (ألوان 230)، وتعريف "الأدب القريب" (تقليد وتجديد 20)، وتعريف "الأدب الجديد الميت" (حافظ وشوقي 9)، وتعريف "الأدب الخصب" (على هامش السيرة 1 /و)، وتعريف "الأدب العالمي" (الأديب يكتب للخاصة 2، 92)، وتعريف "الأدب المحلي" (الأديب يكتب للخاصة 92)، وتعريف "الأدب" (خصام ونقد 63، 86، وجنة الشوك 8).

16 – حديث الأربعاء 152/3. ن. تعريف "الشعر العسير" (حديث الأربعاء 109/1) و "الشعر الواضح السهل" (حديث الأربعاء 111/1)، و"الشعر الجيد" (خصام ونقد 208)، و "الشعر" (كلمات 129)، و"الشعر الرفيع" (أديب 154).

كل إنسان دون أن يتكلف في فهمه جهدا، أو يحتاج إلى التفكير الشاق... هذا التشبيه الرائع من جميع جهاته يفتنني ويخلبني، ويحبب إلي الشاعر..."[17].

ومن مصطلحات المنتج: تعريفه للكاتب المؤثر في قوله: "ما رأيت في كاتب يبسط لك آلام النفس الإنسانية... دون أن يضطر عينيك إلى أن تدمعا ودون أن يضطر قلبك إلى أن يخفق؟ وهو مع ذلك يبلغ منك ما يبلغه الكاتب المؤثر الذي يعبث بالقلب ويستبيح العبرات"[18]. وتعريفه المفصل للكاتب المجيد في قوله: "الكاتب المجيد عندي هو الذي لا أكاد أصحبه لحظات حتى ينسيني نفسي، ويشغلني عن التفكير، ويصرفني عن التعليل والتحليل والتأويل، ويسيطر علي سيطرة تامة تمكنه من أن يقول لي ما يشاء دون أن أجد من نفسي القوة على أن أعارضه أو أقاومه أو أنكر عليه شيئا مما يقول. حتى إذا فرغت من قراءة أثره الأدبي واضطررت بحكم هذا الفراغ إلى أن أفارق الكاتب وأشغل عنه وعن أثره وقتا ما، استطعت بعد ذلك أن أعود إلى الأثر الذي بقي في نفسي بعد القراءة، فأفكر فيه وأخضعه للنقد أو التحليل والتعليل"[19].

ومن مصطلحات التلقي والمتلقي: تعريفه للقراءة اليسيرة. يقول طه حسين عن انشغال الإنسان الحديث: "فإن وجد من نفسه نشاطا للقراءة، فإنما هو النشاط للقراءة اليسيرة التي لا تشق ولا تجهد ولا تحتاج إلى روية وتفكير"[20]. ومنها: تعريفه للقارئ الحر في قوله: "إذا ذكرنا القارئ الحر فإنما نريد القارئ بأدق معاني هذه الكلمة، القارئ الذي يتعمد القراءة ويتعمد الفهم، ويتعمد إذاعة ما قرأ وما فهم"[21].

17 - حديث الأربعاء 64/1.

18 - لحظات 373/2. ن. تعريف "الشاعر المعروف" (حديث الأربعاء 164/1) و"الشاعر العالمي" (حافظ وشوقي 138)، و"الشاعر البارع" (مع المتنبي 240)، و"الأديب المنشئ" (من بعيد 269)، و"الأديب الناقد" (من بعيد 269)، و"الأديب الصحيح" (خصام ونقد 28) و"الكاتب المطبوع" (من أدبنا المعاصر 181).

19 - فصول في الأدب والنقد 47.

20 - خصام ونقد 33. ن. تعريف "القراءة اليسيرة الخاطفة الرخيصة" (خصام ونقد 36).

21 - ألوان 284.

5 – التعريف بالغاية أو الوظيفة :

وهو صنف من " التعريفات الغائية أو المصيرية" التي "تلحق بالشيء مستقبلا أو غاية أو مصيرا، أو نتيجة أو استخداما"[22].

ومعرفات هذا النوع فاقت الأربعين. ومن أمثلتها تعريف النقد في قوله عن لون من الأدب يحقق الصلة بين المنتج والمستهلك: "هذا اللون الجديد من الأدب هو النقد الذي يبلغ الناس رسالة الأديب فيدعوهم إليها ويرغبهم فيها، أو يصرفهم عنها ويزهدهم فيها؛ والذي يبلغ الأديب صدى رسالته في نفوس الناس... ولعله أن يبين للأديب أسباب إقبال الناس عليه وإعراضهم عنه. ولعله أن ينصح للأديب بما يزيد إقبال الناس عليه إن كانوا مقبلين، ويخفف إعراضهم عنه إن كانوا معرضين، فهو الرسول الحكيم الذي نصح القدماء باتخاذه لذوي الحاجات"[23].

ومنها : الأديب الذي عرفه بقوله: "ليس الأديب هو الذي تخطر له خواطر فيصوغها في ألفاظ رائعة، وأساليب بديعة، وإنما الأديب هو الذي يشعر قبل كل شيء بأن عليه تبعة يجب أن يحتملها، وأن عليه مهمة يجب أن يؤديها، وبأنه مسؤول أمام ضميره عن هذا كله أولا، وأمام أمته عن هدايته للناس أو تضليله لهم، ثم أمام الإنسانية. هو مسؤول أن يكون عنصرا نافعا لا عنصر شر وضلال"[24].

ومنها : الأدب الموجه الذي عرفه بقوله: "الأدب الموجه: هو الأدب الذي يراد به أن يكون أدب الدعوة، ويراد به أن يسوق الشعوب إلى ما يريده هذا الحزب أو ذاك"[25].

22 – التعريف بالمنطق الصوري للسرياقوسي 107.
23 – فصول في الأدب والنقد 8 – 9.
24 – مكانة الأدب العربي 93.
25 – الأديب يكتب للخاصة 14.

6 – التعريف بالمآل والمصير :

وهذا النوع قليل إذا قورن بالأنواع الخمسة السابقة، وببعض الأنواع الآتي بيانها. ومعناه أن يذكر المعرف في لفظ التعريف ما يصير إليه المعرف من بقاء وخلود بالحفظ والرواية، أو موت وترك.

فمن أمثلة الأول: تعريف الأدب الحي، والأدب الصحيح، والشعر الجيد، والمدح الصادق، والمدح الخالد. وليس للثاني إلا مثال واحد هو الأدب الموقوت. يقول طه حسين في مقدمة "على هامش السيرة": "إنما الأدب الخصب حقا، هو الذي يلذك حين تقرؤه؛ لأنه يقدم إليك ما يرضي عقلك وشعورك، ولأنه يوحي إليك ما ليس فيه... هذا هو الأدب الحي. هذا هو الأدب القادر على البقاء ومناهضة الأيام. فأما ذلك الأدب الذي ينتهي أثره عند قراءته، فقد تكون له قيمته، وقد يكون له غناؤه، ولكنه أدب موقوت يموت حين ينتهي العصر الذي نشأ فيه"[26]. ويقول عن طريقة بشار في قول الشعر: "لا يصدر الشعر عنه عفوا، نريد الشعر الجيد الذي يستحق أن يروى ويبقى"[27]. ويقول عن سينية الحطيئة وداليته: "ولو أنك تركت هذه القصيدة إلى داليته المشهورة، ولم تقرأ منها إلا هذا المدح الخالد الذي يبقي على الدهر، لما كان تأثرك بجمال هذا الشعر وروعته... بأقل من تأثرك بما رأيت في هذه القصيدة التي ننصرف عنها الآن"[28].

7 – التعريف المنطقـي:

وهو التعريف بالحد أو التعريف الماهوي. وقد ألم به طه حسين وسماه "التحديد المنطقي" و"الحد المنطقي"[29]. وهو الذي يجلي ماهية المحدود للناس[30]،

26 – على هامش السيرة 1/و.
27 – حديث الأربعاء 203/2. ن. تعريفا آخر للشعر الجيد في : حديث الأربعاء 309/1.
28 – حديث الأربعاء 142/1. ن. تعريف "المدح الصادق" (حديث الأربعاء 110/1)، و"الأدب الصحيح" (خصام ونقد 51 – 52)، و"الشعر الخالد" (نقد وإصلاح 135).
29 – ن. تجديد ذكرى ابي العلاء 255، وفي الأدب الجاهلي 22.
30 – تجديد ذكرى أبي العلاء 255.

ويصل إلى كنهه[31]. ويكون بالملاءمة بين الأجزاء الخاصة والمشتركة للمحدود الذي ارتسمت صورته في أنفسنا، وخضعت لعقولنا، فحللناها إلى أجزائها المذكورة[32].

والمصطلحات التي عرفت بهذا النوع تجاوزت العشرين. وقد جمع في تعريفها بين الحد التام الذي "يكون بالجنس القريب والفصل النوعي... والناقص الذي يكون بالجنس البعيد والفصل النوعي"[33].

ومن الأمثلة على هذا النوع قول طه حسين على لسان صاحبه: "حدثنا كيف يستقيم للعقل الحديث أن يسمي قصيدة هذا الكلام المفترق الذي لا يجمعه إلا نظام ظاهر من الوزن والقافية؟..."[34] وقوله في معرض النقد: "أما الآن فقد أصبح الرضا يسيرا، وأصبح كل كلام منظوم شعرا، وكل كلام مرسل نثرا، وكل شيء مطبوع في مجلد أو سفر من الأسفار أدبا..."[35]. وقوله في تعريف الأدب: "وقد نستطيع أن نوجز... فنقول: إن الأدب في جوهره إنما هو مأثور الكلام نظما ونثرا"[36].

8 – التعريف الاقتراحـي :

وهذا النوع ينشئه طه حسين مصدرا بألفاظ وعبارات دالة على جهة الاقتراح والتعبير عن الرأي الشخصي؛ منها: أريد، ونريد، وعندي، وكما أفهمه أنا، وفيما أعتقد.

31 – في الأدب الجاهلي 22. ن. نقد ابن تيمية لهذا النوع من التعريف في كتابه: كتاب الرد على المنطقيين ص 20، 21... إلخ.
32 – تجديد ذكرى أبي العلاء 255.
33 – التعريف بالمنطق الصوري للسرياقوسي 103.
34 – حديث الأربعاء 30/1.
35 – حديث الأربعاء 186/3.
36 – في الأدب الجاهلي 31.

وقد بلغت المصطلحات المعرفة بهذه الطريقة ثلاثة وعشرين(23) مصطلحا وهي: الأدب، والأدب العالمي، والآداب، والأثر الأدبي، والنثر، ومدرسة الآداب، وعلوم الآداب، والأديب، والكاتب المجيد، وكاتب القصة، والقاص، والشاعر المتكلف المتصنع، والأدباء الضعاف، والحياة الأدبية، والحياة العقلية، والثقافة الشرقية، والفلسفة، والبديع، والعصر الأول، والقارئ الحر، والذوق، والمحققون، والكتب الحديثة.

ومن أمثلة هذا النوع من التعريف قول طه حسين في حديث عن قصة مصرية: "ولست أريد بالقاص هنا كاتب القصة. فالتناقض شديد جدا بين من كتبت على لسانه، وبين كاتبها"[37]. وقوله: "الأدب العالمي هو الأدب – فيما أعتقد – الذي تعيش عليه أجيال كثيرة في أقطار كثيرة من الإنسانية. فالأدب العالمي ليس هو الأدب الذي يملك البأس والقوة والسلطان، ولكنه هو الأدب الذي يكسب قوته وسلطانه على النفوس وانتشاره في أقطار الأرض من طبيعته هو..."[38] وقوله عن الغزلين: "وإنما هم ينقسمون إلى قسمين متمايزين: ... الأول: الشعراء العذريون... والثاني: المحققون، وأريد بهم هؤلاء الشعراء الذين انقطعوا للغزل، أو كادوا ينقطعون له، ولكنهم لم يلتمسوا الحب في السحاب، ولم يتخذوا العفة مثلهم الأعلى، وإنما عبثوا ولهوا واستمتعوا بالحياة، وتغنوا هذا العبث واللهو وقصروا شعرهم عليهما، أو جاوزوهما إلى فنون أخرى من الشعر، ولكنهم لم يبلغوا منها ما بلغوا من الغزل"[39].

وحصر النوع الاقتراحي في العدد المذكور من المصطلحات بسبب اقتران تعريفها بعبارات وألفاظ دالة على معنى الاقتراح، لا يعني أن كثيرا من تعريفاتها وتعريفات مصطلحات أخرى غيرها يخلو من مدلول الاقتراح. فالغالبية العظمى من التعريفات إنما هي من إنشاء طه حسين نفسه ومن اجتهاده.

37 - خواطر 87.
38 - مكانة الأدب العربي بين الآداب العالمية 2.
39 - حديث الأربعاء 174/1 – 175.

9 – التعريف بالسلب والإيجـاب :

وهذا النوع إما أن يكون بالسلب فقط، وإما أن يكون بالسلب فالإيجاب. ومجموع مصطلحات الصنف الأول واحد وعشرون (21) مصطلحا، ومجموع الثاني اثنان وعشرون (22) مصطلحا.

1.9 – التعريف بالسلب فقط : والتعريف السالب يكون بإدخال أداة من أدوات السلب مثل "لا" النافية، و "ليس" و"لم". ومن أمثلة هذا الصنف قول طه حسين عن مؤرخي الأدب العربي: "زعموا أن الكلام المنثور هو ما لم يتقيد بالوزن والقافية"[40]. وقوله: "فأراجون مثلا له شعره السياسي، ولكن له أيضا شعره الخالص الذي لا يتصل بالسياسة من قريب أو بعيد، ولا يمس الإصلاح الاجتماعي أو النظام السياسي"[41]، وقوله : "الأديب الحق ليس مسجلا لكلام الناس على علاته كما يسجله الفونغراف"[42].

2.9 – التعريف الجامع بين السلب والإيجاب : وورد غالبا بـ "ليس" و"إنما". ومن أمثلته قوله في تعريف الشعر: "ليس الشعر توقيعا وإنما الشعر صدى للقلوب والنفوس والطباع جميعا، يصدر عنها كما هي لا كما نحب لها أن تكون"[43]. وقوله: "ليست القصة حكاية للأحداث وسردا للوقائع كما استقر على ذلك عرف النقاد والكتاب، وإنما القصة فقه لحياة الناس وما يحيط بها من الظروف، وما يتتابع فيها من الأحداث"[44].

إن ما سار عليه طه حسين في هذا النوع من تعريف المصطلحات مخالف للقاعدة التعريفية التي تمنع أن "يكون التعريف سالبا حيث يمكن أن يكون

40 – من حديث الشعر والنثر 21.
41 – ألوان 278. ن. مع المتنبي 171.
42 – كتب ومؤلفون 161. ن. من أدبنا المعاصر 23.
43 – من أدبنا المعاصر 33.
44 – ما وراء النهر 30.

موجبا"[45]. ولكن التعريف الموجب لا يكون دائما ممكنا، وبما أن الأمر كذلك، فقد أوصى المناطقة، في حال الاضطرار إلى التعريف السالب، "بألا يكون التعريف ... بأكمله سالبا"[46]. وهذا ما أخذ به طه حسين في كثير من التعريفات السالبة.

10– التعريف بالمرادف :

وتبلغ المصطلحات المعرفة بالمرادف تسعة عشرة (19) مصطلحا.والمرادف المعرف ثلاثة أصناف:

1.10 – المرادف العربي: وهذا هو الغالب. ومن أمثلته تعريف الأشخاص بأبطال القصة والملعب بالمسرح. يقول طه حسين عن ابن الرومي: "وهو... قد جعل معانيه كأنها أشخاص من الناس، وجعل الحياة ملعبا أو مسرحا من مسارح التمثيل، وجعل المعاني هي الأشخاص أو أبطال القصة"[47]. ويقول: "هؤلاء هم أشخاص القصة أو قل أبطالها كما تعود نقاد التمثيل أن يقولوا"[48] ويقول عن الأغراض الأساسية التي قصد إليها الأخطل: "يمكن أن تنحصر في ثلاثة: المدح، والهجاء، والفخر السياسي أو المناقضة السياسية"[49].

2.10 – المرادف المزدوج : وهو تركيب مكون من لفظين: عربي ومعرب. وله مثال واحد ورد في قوله عن أديبة فرنسية من أدباء القرن الثامن عشر: "اتخذت الفتاة لها ناديا أو صالونا أدبيا"[50].

3.10 – المرادف الأجنبي : وله مثال واحد. يقول طه حسين عن فن من فنون ابن المعتز: "هذا الفن هو الشعر التعليمي ، (Poésie didactique) والذي يذهب فيه الشعراء مذهب التعليم..."[51].

45 – التعريف بالمنطق الصوري 113.
46 – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
47 – من حديث الشعر والنثر 138.
48 – صوت باريس 598/2.
49 – من تاريخ الأدب العربي 638/1.
50 – ألوان 143.

11 – التعريف بالتقسيم :

ويسمى أيضا "تعريف التصنيف". ويعرفه محمد السريا قوسي بقوله: "التصنيف أو التقسيم Division هو العملية المكملة للتعريف والضروريةله...ذلك أننا عندما نعرف نحتاج إلى معرفة الجنس والفصل... وإما إلى معرفة أجزاء الشيء، وإما إلى معرفة صفاته. وهذه المعرفة يقدمها لنا التصنيف"[52].

وهذا النوع من التعريف كثير الاستعمال؛ إذ عرفت به مصطلحات فاق عددها الخمسين. وبلغ مجموع تعريفاتها من هذا النوع ستة وثمانين(86) تعريفا. وهذا يدل على الأهمية الكبرى للتقسيم في هذا المجال.

وقد ذهبت مصطلحات الأدب والشعر وفنونهما بمعظم تعريفات هذا الباب.

ومن الأمثلة الدالة قول طه حسين: "إني أميل إلى أن أقسم الأدب إلى قسمين: أدب المنشئين، وأدب الناقدين الدارسين، أو قل: أدب الكتاب والشعراء، وأدب العلماء من المؤرخين والناقدين"[53]. وقوله عن ابن المعتز: "عني بالأدب خطابة وشعرا وكتابة"[54]. وقوله: "وأنت تعلم حق العلم أن القصاص، سواء منهم الممثل وغير الممثل، قد عالجوا أمر هذه المرأة اللعوب التي تخون زوجها..."[55]

---

51 – من حديث الشعر والنثر 159.

52 – التعريف بالمنطق الصوري 115.

53 – من بعيد 267. ن. تعريف الأدب في: حديث الأربعاء 28/2، 150/3، 158، وفي الأدب الجاهلي 27، 28، 33، 76، ومن بعيد 36، 269، وقصص تمثيلية 153، وكلمات 35، 97.

54 – من حديث الشعر والنثر 157. ن. المصدر نفسه 17.

55 – صوت باريس 649/2. ن. تعريفات المصطلحات الآتية:

"الآداب" (تجديد ذكرى أبي العلاء 83، 220)، و "علوم الآداب" (تجديد ذكرى أبي العلاء 83)، و "الفن" (من بعيد 36، وقصص تمثيلية 153)، و"الفن الرفيع" (ألوان 278، وخصام ونقد 119)، و"الفنون" (تجديد ذكرى أبي العلاء 190، 219، وحديث الأربعاء 90/1، 101، 71/2، ومن حديث الشعر والنثر 149، والفتنة الكبرى 105/1، و"فنون الأدب" (في الأدب الجاهلي 37، 61، وفصول 190)، و"فنون الكلام" (تجديد ذكرى أبي العلاء 89)، و"فنون الكلام المنثور" (خصام ونقد 212)، و"فنون الشعر" (حديث الأربعاء 155/1، 187، 224، وفي الأدب الجاهلي 323، ومع المتنبي 367، ونقد وإصلاح 168)، و"الشعر العادي" (حديث الأربعاء 187/1)، و"الشعر القديم" (حافظ وشوقي 9)،

12 – التعريف الممثّـل:

وهو التعريف بالمثال الذي "يقوم بتعريف الشيء بأن يقدم مثالا عليه، كتعريف المروءة بأنها إمداد يد المساعدة للمحتاج إليها مثلا"[56]. وهذا النوع من التعريف لا تذكر فيه جميع الجزئيات أو الأفراد الداخلة في مفهوم المعرف، بل يقتصر فيه على "جزئي من جزئياته"[57] أو على بعضها.

ومن أمثلته قول طه حسين في تعريف اللذة الفنية: "هناك شيء... تقصد إليه حين تقرأ الشعر وتحاول نقده، وهو اللذة: اللذة الفنية، اللذة التي تجدها إذا نظرت إلى شكل جميل، أو استمعت إلى قطعة من الموسيقى، أو خضعت لمظهر من مظاهر الطبيعة الساحرة"[58]. وقوله في معرض نقد الأدباء المعاصرين: "ولكنهم لم يستكملوا أدوات الشعر، فجهلوا اللغة أو تجاهلوها"[59]. وقوله عن الشعر التعليمي: "تحول على مضي الزمن حتى أورثنا هذا النظم التعليمي الذي نراه في ألفية ابن مالك وغيرها من المنظومات"[60]. وقوله عن الشعراء الإسلاميين: "أما الشعراء الإسلاميون فهم الذين لم يدركوا الجاهلية، بل ولدوا وعاشوا في ظل الإسلام وقالوا الشعر في هذا العهد، كالأخطل والفرزدق وجرير"[61].

13 – التعريـف المشبّـه:

و"الشعر الرسمي" (من تاريخ الأدب العربي 65/2)، و"الشعر" (جنة الشوك 12)، و"ضروب الشعر" (حديث الأربعاء 270/1)، و"موضوع الشعر" (حديث الأربعاء 9/2)، و"أبواب الشعر" (حديث الأربعاء 103/2)، و "النثر" (في الأدب الجاهلي 330، وتقليد وتجديد 43، ومن تاريخ الأدب العرب 39/2، 40)، ... إلخ.

56 – التعريف بالمنطق الصوري 106.

57 – ن. جريان القلم بشرح السلم لأحمد بن محمد الرهوني ص 30.

58 – حديث الأربعاء 53/2.

59 – حديث الأربعاء 201/3. ن. تعريف "أدوات الإنتاج" في: حديث الأربعاء 202/3.

60 – من حديث الشعر والنثر 159 – 160.

61 – من تاريخ الأدب العربي 10/2.

ويكون باصطناع أسلوب التشبيه البياني. فهو يقترح "معنى بواسطة استدعاء معنى آخر، يتشابه معه من جهة ما"[62] . ويسمى أيضا: "التعريف بالمثال"، وهو "أن يشبه المعرف بشيء معروف عند السامع لإيضاح المشبه؛ كأن يشبه العلم بإدراك البصر"[63].

والتعريف المشبه وإن كان كسابقه الممثل "غير كامل" من الناحية المنطقية؛ "إذ يستخدم مساعدا لتعريف آخر"[64]، فإن طه حسين قد احتفل به واعتمده[65] في تعريف مصطلحات كثيرة فاقت الثلاثين.

وحرص طه حسين على تنويع مصادر التشبيه. ويمكن تقسيمها وترتيبها وفق طبيعتها وحجم استعمالها، كما يلي:

1.13 – الأدوات وما إليهـا: وتتمثل في الأداة، وأداة الفونغراف، والثياب، والكراسي، والقيد، والمرآة. وأكثرها استعمالا المرآة؛ إذ استمد منها التشبيه في حوالي سبعة عشر (17) تشبيها؛ وذلك بنسبة 77.27% من مجموع تشبيهات هذا القسم، و 30.90% من مجموع التشبيهات التعريفية. وهذا يؤكد أهمية المرآة في تجلية المفاهيم وتقريبها[66].

1.1.13 – المـرآة : وهي "ما تراءيت فيه"[67] أو "التي ينظر فيها"[68]. وعرفها المعجم الوسيط بأنها "ما يرى الناظر فيها نفسه"[69].

62 – التعريف بالمنطق الصوري 106.
63 – جريان القلم بشرح السلم للرهوني، ص 29.
64 – التعريف بالمنطق الصوري 106.
65 – ن. الفقرة التي عنونها جابر عصفور بـ "الأساس الوظيفي للتشبيه"، في كتابه "المرايا المتجاورة" ص 45 – 46. ون. قوله : "إن التشبيه عنصر تأسيسي في الفكر النقدي عند طه حسين" ص 57.
66 – ن. المرايا المتجاورة، لجابر عصفور، ص 46 – 58.
67 – ل/رأى . ن. ق/رأى.
68 – ل/رأى.
69 – المعجم الوسيط 320.

والمشبه به ليس نمطيا ولا جامدا ثابتا على صورة واحدة، وإنما هو منوع مختلف؛ فالمرآة لا ترد مشبها بها على الإطلاق، والتعميم. ولكنها تتنوع بتنوع المشبه؛ وذلك كما يلي:

- **تنوع أوصافها** : فهي توصف بالصفاء[70]، والصدق[71]، والوضوح والجلاء[72]، والوضاءة والأمانة[73]، والروعة[74]، وتلقي الصور وهي لا تعرف كيف تتلقاها[75].

- **تنوع ما تعكسه وتصوره وتمثله**[76]: فالمرآة تعكس صورة النفس وما يضطرب فيها من عواطف ومشاعر وأحاسيس[77]؛ وتصور الحياة عامة وحياة الجماعة التي ينتمي إليها الأديب خاصة[78]؛ وتصور ما اضطربت به الأمة في حياتها العقلية والسياسية وغيرها، وما طمحت إليه من مثل عليا[79]؛ وتمثل الأدب، والأديب، والقارئ، والناقد، والعصر[80].

ومن النصوص التي تشهد لبعض ما تصوره المرآة قول طه حسين عن الشعر الغنائي: "إن الشعر الغنائي بطبعه مرآة لعواطف الشاعر ومعاصريه، ممثل لما كان

70 - ن. حديث الأربعاء 152/1، 90/2، وفصول في الأدب والنقد 10، وكتب ومؤلفون 61، ومن أدب التمثيل الغربي 176.
71 - ن. حديث الأربعاء 152/1، 190، ومن أدب التمثيل الغربي 176.
72 - ن. فصول في الأدب والنقد 10.
73 - ن. كتب ومؤلفون 61. والوضاءة هي: الحسن والنظافة (ن. ل، ق/وضأ)، والبهجة (ن.ل/وضأ).
74 - ن. كتب ومؤلفون 115.
75 - ن. حديث الأربعاء 217/3.
76 - هذه الألفاظ كلها استعملت للدلالة على عمل المرآة ووظيفتها.
77 - ن. حديث الأربعاء 152/1، 179، 84/2، 120، وحافظ وشوقي 105، ومن أدب التمثيل الغربي 176.
78 - ن. حديث الأربعاء 90/2، ومن حديث الشعر والنثر 16، وكتب ومؤلفون 115، ومن لغو الصيف إلى جد الشتاء 138.
79 - ن. حديث الأربعاء 190/1، وكتب ومؤلفون 71.
80 - ن. فصول في الأدب والنقد 10، وكتب ومؤلفون 61.

يحس الشاعر وقومه وما كانوا يشعرون به"[81]. وقوله: "فالناقد مرآة لقرائه كالأديب، والقراء مرآة للناقد كما أنهم مرآة للأديب أيضا، ولكن الناقد مرآة صافية واضحة جلية كأحسن ما يكون الصفاء والوضوح والجلاء. وهذه المرآة تعكس صورة الأديب نفسه كما تعكس صورة القارئ، وكما تعكس صورة الناقد"[82].

- **تنوع ما يشبَّه بها** : فالمشبهات بالمرآة تتمثل في الشعر[83]، وبعض فنونه وأنواعه وأغراضه كالشعر الغنائي[84]،والشعر القصصي[85]،والغزل العفيف[86]؛ وفي الأدب كالأدب الأمريكي[87]؛ وفي الأديب، والقراء، والناقد[88].

2.1.13 – الأداة عامة وأداة الفونغراف خاصة : وشبه بهما الأديب والمصور تشبيه إيجاب وتشبيه سلب؛ فالأديب "هو أشبه شيء بالأداة التي توجه، وهي لا تعرف كيف توجه"[89]. والأديب الحق، كالمصور الفني، "ليس أداة من هذه الأدوات التي نسميها الفونغراف، والتي تسجل الأصوات مهما تكن"[90].

3.1.13 – **الكراسي الجميلة المُزَخْرَفَة**: وشبه بها الشعر فقط؛ وذلك في قوله مصورا حال الشعر في عصر شوقي وحافظ: "فانحط الشعر فأصبح كهذه الكراسي الجميلة المزخرفة التي تتخذ في الحفلات والمآتم، وأصبحنا لا نتصور حفلة

81 – حديث الأربعاء 84/2.
82 – فصول في الأدب والنقد 10.
83 – ن. حديث الأربعاء 152/1، 90/2، ومع المتنبي 379.
84 – ن. حديث الأربعاء 179/1، 84/2.
85 – ن. من حديث الشعر والنثر 16.
86 – ن. حديث الأربعاء 190/1.
87 – ن. كتب ومؤلفون 115.
88 – ن. حديث الأربعاء 217/3، وفصول في الأدب والنقد 10، وكتب ومؤلفون 61.
89 – حديث الأربعاء 217/3.
90 – من أدبنا المعاصر 23. قارن بما ورد في كتب ومؤلفون 161، وهو قوله: "الأديب الحق ليس مسجلا لكلام الناس على علاته كما يسجله الفونغراف...". والفونغراف "جهاز آلي يخرج الأصوات المسجلة على اسطوانات خاصة، بإبرة وسماعة، وقد يكون له بوق" (المعجم الوسيط 703).

بغير قصيدة لشوقي أو حافظ، كما أننا لا نتصور عيدا أو مأتما بغير مغن أو مرتل للقرآن"[91].

4.1.13 – **الثيـاب** : وتشبه بها الألفاظ في النقد العربي القديم. وقد حكى طه حسين ذلك في قوله: "فكثير من النقاد القدماء خاصة تصوروا أن المعاني تشبه الأجسام، وأن الألفاظ تشبه الثياب، وأن المعنى الجميل كالجسم الجميل يجب أن يختار له الزّي الرائق الذي يظهر فيه. وهذا كلام إذا حاولنا تحقيقه لم نجد وراءه شيئا"[92].

5.1.13 – **القيـد** : وشبه به، في حال كونه موصوفا بالحرية، الفن الرفيع. يقول طه حسين: "إن الفن الرفيع قيد حر، إن صح هذا التعبير. فهو يفرض على صاحبه أثقالا وأغلالا لا يستطيع أن يخلص منها دون أن يفسد فنه إفسادا، وينحرف عن طريقه المستقيمة المقسومة له"[93].

2.13 – **الإنسـان وما إليـه** : ويشكل الإنسان المصدر الثاني من مصادر التشبيه التعريفي في تراث طه حسين؛ إذ استحوذ على 20% من التشبيهات.

فقد شبه الأديب بـ "الرجل المجبَر الذي لا رأي له ولا إرادة ولا اختيار فيما ينتج من الآثار الأدبية الخالصة... و... بالرجل الملهَم الذي يأتيه الوحي وهو لا يعرف كيف يأتيه ولا من أين يأتيه"[94]. وشبه بالرائد الذي يمهد الطريق[95].

وشبه الشاعر البارع بالموسيقي الماهر[96]. وشبه الشعراء الأحرار المتصرفون في القول بالمالك الذي يتصرف في ملكه[97].

91 – حافظ وشوقي 137.
92 – خصام ونقد 87.
93 – مع أبي العلاء في سجنه 158.
94 – حديث الأربعاء 217/3.
95 – ما وراء النهر 28. والرائد هو "الذي يرسل في التماس النجعة وطلب الكلأ" (ل/رود)، أو هو "من يتقدم القوم يبصر لهم الكلأ ومساقط الغيث" (المعجم الوسيط 381).
96 – مع المتنبي 240.

وشبه الكتاب القلقون بالشعراء القدماء المادحين. يقول طه حسين: "الكتاب القلقون الذين لا يكتبون لأنفسهم ولا يكتبون لقرائهم، والذين لا يكفيهم إذا كتبوا أن يقرأهم الناس، وإنما يكتبون لتنشر أسماؤهم في الصحف وليثني عليهم النقاد ثناء خالصا... فهم كبعض الشعراء القدماء الذين كانوا ينشئون المدح يبتغون به الجوائز، ولا يرضون عن ممدوح إلا إذا أجزل لهم العطاء، هؤلاء الكتاب متكسبون"[98].

وشبه النقد بالرسول الحكيم، والناقد بالأديب[99]، والمترجم بالخادم المخلص المؤثر الأمين[100]، والمعنى بالجسم الجميل، والمعاني بالأجسام[101].

3.13- الفنـون والعلـوم:واستمد طه حسين ما يقرب من خمس[102] تشبيهاته التعريفية للمصطلح من مجال الفنون والعلوم.

فقد شبه الأدب بالموسيقى والنحت والرسم والتصوير[103]، وشبه الشعر بموسيقى الغرفة[104]، والقصيدة بطائفة من الأنغام الموسيقية[105]، وبالبناء[106]. وشبه النقد بالأدب[107]، وتاريخ الأدب بالتاريخ الطبيعي[108]، وغزل شاعر غربي حديث بغزل أبي نواس[109].

97 - حديث الأربعاء 138/1.
98 - كلمات 132.
99 - ن. فصول في الأدب والنقد 8، 9، 10.
100 - ن. كتب ومؤلفون 217.
101 - ن. خصام ونقد 87.
102 - 18.18%.
103 - ن. خصام ونقد 86.
104 - ن. حديث الأربعاء 152/3.
105 - ن. حديث الأربعاء 150/1.
106 - ن. حديث الأربعاء 156/1.
107 - ن. فصول في الأدب والنقد 10.
108 - ن. في الأدب الجاهلي 54.
109 - ن. لحظات 156/1.

4.13 – **الطبيعــة** : واستمد طه حسين من الطبيعة بشمسها، ومائها، وعبير أزهارها، ونفحاتها. فالشعر الواضح السهل يشبه في نصاعته ونقائه صفحة الشمس[110]؛ والأدب يشبه ضوءها، ويشبه عبير الزهرة. يقول طه حسين عن الأديب في عصره: "وهو يخيل إلى نفسه أن الأدب نفحات طبيعية تصدر عن أصحابها لأنها لابد لها من الصدور، كما أن الضوء يصدر عن الشمس لأنها لا تملك إلا أن تضيء، وكما أن العبير يصدر عن الزهرة لأنها لا تملك إلا أن تنشر العبير. ولا على الشمس ولا على الزهرة أن لا ينتفع بما تنشران من ضوء أو شذا"[111].

والثناء الخالص على الأديب كالماء المسكر[112] يؤذي المسرف في شربه. يقول طه حسين مخاطبا مصطفى صادق الرافعي: "كن عاقلا، واعلم أن الثناء الخالص الذي لا يشوبه النقد إنما هو كالماء أذيب فيه كثير من السكر، وتوشك إن أسرفت في شربه أن يأخذك الغثيان، وخير لك وأصلح لصحتك أن تضيف إلى هذا الماء والسكر عنصرا ثالثا يحول بينك وبين القيء..."[113].

5.13 – **مصادر متنوعــة** : وتشتمل على الألفاظ الآتية :

1.5.13 – **الترتيل في القرآن الكريم**: وشبه به إنشاد الشعر[114].

2.5.13 – **الصلــة**: وشبه بها المترجم؛ فهو صلة بين القارئ والمنتج[115].

3.5.13 – **الصــدى**: شبه به الشعر؛ فهو "صدى للقلوب والنفوس والطبائع ... وصدى لعواطف القلب وأهواء النفس"[116].

110 – حديث الأربعاء 111/1.
111 – خصام ونقد 23.
112 – "سكر الماء ونحوه: حلاه بالسكر". وهو مولد. (المعجم الوسيط 438).
113 – حديث الأربعاء 129/3.
114 – ن. في الأدب الجاهلي 321.
115 – ن. كتب ومؤلفون 217.
116 – ن. من أدبنا المعاصر 33. والصدى هو "رجع الصوت يرده الجبل ونحوه" (المعجم الوسيط 511).

4.5.13 – **الطيف الحر**: وشبه به الخيال في قول طه حسين: "فالخيال طيف حر يأتي حيث شاء وكيف شاء"[117].

5.5.13 – **الضحية**، والقربان، والصلاة، والدعاء: وشبهت بها الآثار المكتوبة في قول طه حسين عن بطل "أديب": "كان يتحدث بأن ما يقدم من الآثار المكتوبة أشبه شيء بما كان يقدمه الوثنيون القدماء إلى آلهتهم من الضحية والقربان، وبما يتقدم به الآن المؤمنون المترفون إلى إلههم من الصلاة والدعاء. فمن الحق أن تصطفى الضحية وأن يتخير القربان، وأن تكون الصلاة قطعة من النفس وأن يكون الدعاء صورة للقلب والعقل جميعا"[118].

خـــاتمة :

يستفاد من دراسة نصوص تعريف المصطلح النقدي في تراث طه حسين ما يلي:

1- للمصطلح المعرَّف ثلاث صور كبرى، وهي: الإطلاق، والإسناد بنوعيه الاسمي والفعلي، والتقييد بنوعيه الإضافي والوصفي. ويدل واقع المصطلح المعرَّف على أن صورة التقييد أكثر من صورة الإطلاق.

2- أهمية التعريف في الجهاز المصطلحي الذي وظفه طه حسين، وهذا يؤكده اتساع حجم المعرَّف، وتنوع مجالات الدلالية.

3- لمواقع المعرَّف والتعريف ثلاث صور، وهي:

- الصدارة: وتكون للمعرّف في الغالب.
- التوسط، وهو أن يكون بعض التعريف قبل المعرَّف وبعضه الآخر بعده، وهذه الصورة قليلة الحضور جدا.
- التأخر للتعريف بالأصالة وللمعرَّف بضدها.

4- الانتقال من لفظ المعرَّف إلى لفظ التعريف ممهّد في الغالب، يخلو من الانقطاع والمفاجأة، ولتحقيق ذلك، وظف طه حسين كثيراً من وسائل الربط في العربية، ومنها:

117 - حافظ وشوقي 68.
118 - أديب 10.

- "أي" التفسيرية.
- الضمير العائد.
- أن يكون التعريف مفعولا لفعل الإرادة.
- التصدير بما يدل على الحيثية.
- الإسناد.
- التصدير بألفاظ الاستدلال والتعليل.
- التبعية العطفية والبدلية.
- الاسم الموصول.
- الضمير المنفصل.
- الشرط وجوابه.
- أن يكون التعريف جواباً عن سؤال يتعلق بماهية المعرَّف.
- أسلوب التشبيه.

ويعد هذا الأسلوب، والضمير المنفصل، والاسم الموصول، والإسناد، أكثر وسائل الربط استعمالا.

5- للتعريف في تراث طه حسين النقدي قواعد، وهي:

- وجوب اجتناب الألفاظ العامة الغامضة.
- وجوب توخي اللغة العادية، وتجنب الزخارف والإعراب في الأسلوب.
- الجمع والمنع.
- الإيجاز.
- الصحة، والدقة، والأوسعية.

6- تنوع طرق تعريف المصطلح النقدي، ولعل أكثرها حضوراً:

ما كان بالتقسيم، والتلقي، والموضوع، والغاية أو الوظيفة، والماهية، والسلب والإيجاب، والمرادف.

مسألة التعريف
عند المناطقة المحدثين

د. العياشي السنوني(*)

مسألة التعريف من المباحث المنطقية والتداولية[1] المهمة. ومرجع هذه الأهمية إلى كون التعريف محاولة لتحديد ما يريدُه فاعل القول حين يقول شيئاً.

وقد أشار ابن سينا إلى هذه الأهمية حين قال:

"المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى برهاناً"[2].

وقد اختلف المحددون للتعريف تبعاً لاختلاف الغاية من جهة ولاختلاف الطرق من جهة ثانية، ولذلك وجب التساؤل منذ البداية عن الغاية من التعريف؛ فهل نريد به تحديدَ الكيفية التي يتركب بها "الشيء"؟ أم نريد به تحديد معنى "الاسم" الذي نعين به الشيء؟

فإذا كنا نريدُ تحديد "الشيء" لا اسمه فلن يعنينا الدَّالُّ سَوَاء كان كلمة لغوية أو رمزاً رياضياً أو غيرهما، وإنما سيعنينا المسمى عيْنُه أو المرْجِعُ (le référent).

وقد سمى المناطقة التعريف الذي يحدد الشيء بالتعريف الشيئي، وسموا التعريف الذي يحاول تحديد "الكلمة" أو الاسم أو الدال، بالتعريف "الاسمي"[3].

---

* - أستاذ بكلية الآداب ـــ ظهر المهراز ـــ فاس، المغرب.

1 - انظر على سبيل المثال: FRANCOISE ARMENGARD . La Pragmatique , que sais -je . 1988, p : 3.

2 - ابن سينا: ص: 3.

3 - المنطق الوضعي، للدكتور زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية. ط. 4 ـ القاهرة، 1965، ص: 117، والمنطق الصوري، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، للدكتور علي سامي النشار، منشأة المعارف، ط 2، الإسكندرية، 1963، ص: 199.

1- التعريف الشيئي

كان أرسطو يقول: "التعريف هو العبارة التي تصف جوهر الشيء"[4].

وعلى غرار سقراط وأفلاطون وأرسطو رأى كثير من الفلاسفة وعلماء المنطق في العصور الحديثة أن الغاية من التعريف تحديد "جوهر الشيء".

وهذا الجوهر يتألف عند أرسطو وأتباعه من صفتين: الصفة التي يشترك فيها النوع مع سائر جنسه؛ والصفة التي يتفرد بها هذا النوع عن سائر الأنواع التي تدخل معه في ذلك الجنس"[5]؛ كأن نقول في تعريف الإنسان: "الإنسان حيوان ناطق". فالإنسان قد اشترك في الحيوانية مع أفراد آخرين كالأسد والفرس...، وانفرد عنها بصفة النطق.

وقد فرق أرسطو بين "الشيء" الموصوف، وهو المسمى في عرt المناطقة "الموضوع"، وبين الصفة التي يُحْكَمُ بِها على الشيء وهي التي تسمى "المحمول"

وتحكم الموضوع والمحمول علاقة رآها المناطقة لا تخرج عن واحدة من خمس:

ففي كل حكم لابد أن يكون المحمول إما تعريفاً للموضوع، أو جنساً له، أو فعلاً، أو خاصة، أو عرضاً من صفاته العارضة[6].

فالتعريف "هو ما دل على جوهر الشيء الذي هو موضوع الحكم، أي هو الذي يدل على أن الشيء هو ما هو عليه. أعني أنه إذا فقد الشيء صفاته المذكورة في تعريفه فقد بطل إمكان تعريفه، فلولا أن المثلث موصوف بأنه سطح مستو، وبأنه مَحُوط بثلاثة خطوط مستقيمة لما أمكن إطلاقا أن يوجد مثلث؛ إذ التعريف هو ماهية الشيء وكيانه، وتلك الماهية مؤلفة من الجنس والفصل... ومن شأن

4 - طوبيقا أول، ص 6، المنطق الوضعي، ص 119.

5 - المنطق الوضعي، ص: 119. المنطق ومناهج البحث، للدكتور ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية، بيروت 1985، ص: 29.

6 - المنطق الوضعي، ص: 120.

التعريف أن ينْطبِق على كل فرد من أفراد الموضوع، ولا ينطبق على غير هؤلاء الأفراد، ولذا يقال في وصفه إنه جامع مانع"[7].

والجنس أحد جزئي التعريف الذي تشترك فيه مع الشيء المعرف أشياء أخرى مختلفة في النوع؛ وذلك مثل قولنا حيوان في العبارة "الإنسان حيوان". فكلمة حيوان لا تقتصر على الإنسان بل تخص أنواع أخرى مثل: الأسد والحصان وغيرهما، وبهذا يكون الجنس كلياً تدخل تحته كليات أخرى أخص[8].

والخاصة سمة يتصف بها جميع أفراد الموضوع.

والعرض هو كل صفات الموضوع التي هي جزء من تعريفه ولا هي خاصة من خواصه. ومن ثم يمكن أن يوصف بها الموضوع كما يمكن أن يوصف بها غير الموضوع. وذلك مثل قولنا: "الإنسان أبيض".

فالبياض سمة عرضية بالنسبة للإنسان فليس كل الناس بيض. كما إن البياض قد يتسم به الإنسان وغير الإنسان[9].

2- التعريف الاسمي ووسائله:

إذا كان أصحاب المنزع الأرسطي سعوا بالتعريف لأن يحددوا الذي يجعل الشيء هو ما هو عليه، فإن المناطقة الوضعيين سعوا لأن يتبينوا "ماذا يجعل الشيء حقيقياً بأن يطلق عليه اسم من الأسماء". ومن ثم لم يكن هدفُهم تحديد "جوهر الشيء" بل قصدوا تحديد "معنى الكلمة في الاستعمال".

وإذا كانت وسيلة التعريف عند أصحاب المنزع الأول هي تحليل عناصر الشيء إلى ما هو جنس، وما هو فصل فإن وسيلة التعريف عند الوضعيين هي أن

7 - المنطق الوضعي، ص: 120.
8 - المنطق الوضعي، ص: 121. المنطق ومناهج البحث، ص: 29.
9 - المنطق ومناهج البحث، ص: 30.

يستبدلوا بالكلمة أو العبارة موضوع التعريف، كلمة أو عبارة لا تحتاج من السامع إلى إيضاح[10].

وإذا كان التعريف الشيئي يقتصر على أسماء الأشياء وحدها، فإن مجال التعريف الاسمي يتسع ليشمل كل كلمة في اللغة.

وقد قسم المناطقة المحدثون التعريف الاسمي على قسمين:

1 - **التعريف القاموسي**: ويقصد به تعريف اللفظة بما يعادلها من الألفاظ المستعملة من طرف الناس. فهو من هذه الناحية تعريف بالمرادف.

2 - **التعريف الاشتراطي**: وهو الذي يشترط فيه فهم مقصدية صاحب التعريف.

وإذا كان صاحب التعريف القاموسي يقصد استبدال لفظ معلوم بلفظ مجهول بحيث يصير المجهول مرادفاً في الاستعمال للفظ المعلوم فإن صاحب التعريف الاشتراطي يقصد إلى تشريع معنى جديد للفظ معين.

وللتعريف الاسمي وسائل نجملها فيما يلي:

1 - وضع لفظ أو عبارة متداولة في مقابل لفظ مجهول.

2 - التعريف بالمثال، وذلك كأن نسعى إلى تقريب فكرة البَعْثِ بالمقاربة مع انتهاء نوم أهل الكهف (في قصة أهل الكهف بالقرآن الكريم).

2 - تحليل الكلمة أو العبارة إلى مكوناتها كأن أفسر أرملة بقولي: امرأة كانت متزوجة ومات زوجها".

3 - تعريف الشيء بذكر صفاته الذاتية.

4 - تعريف الشيء بذكر صفاته العرضيّة.

10 - المنطق الوضعي، ص: 127. المنطق الصوري، ص: 199.

3 – شرائط التعريف

يشترط المناطقة المحدثون أن تتوفر في التعريف مجموعة من الشروط التي تجعله واضحاً، صحيحاً ودقيقاً.

1 – **أن يكون التعريف جامعاً مانعاً**؛ أي أن يجمع كل أفراد المعرَّف، ويحول دون دخول أفراد أخرى في التعريف.

2 – **أن يخلو التعريف من المجاز ومن العبارة الغامضة، النافرة.**

3 – **أن يقارب المعرِّفُ إذا استعمل المجاز وذلك بأن تكون القرينة واضحة.**

4 – **أن يميز بين ما هو ذاتي في المعرف وما هو عرضي له.**

5 – **أن يذكر الجنس والفصل، وأن يعطي الأولوية للجنس القريب.**

6– **أن يراعي أفضلية المعرِّف على المعرَّف في الجلاء والوضوح.**

7 – **إن الشيء لا يعرِّف نفسه بنفسه.**

8 – **لا يجوز أن يعرف الشيء بألفاظ سالبة في الوقت الذي يكون من الممكن التعريف بألفاظ موجبة.** فإذا سأل طفل ما معنى "مصباح"؟ لا يجوز أن أشير إلى الكتاب فأقول له: ليس هذا مصباحاً.

2017-11-15 06:51

دراسات تطبيقية

- مفهوم الطبع والختم وعلاقتهما بالقلب في القرآن الكريم

د. نجيب بنعبد الله المدغري

- مصطلح الاجتهاد عند الإمام الشاطبي (790 هـ)

د. فريد الأنصاري

- مصطلح "الاستئناف" في تفسير الكشاف

د. رشيد سلاوي

- مصطلح "الرمل" في التراث النقدي تأسيساً على نصوص الطبقات والأغاني والموشح

د. صالح أزوكاي

2017-11-15 06:51

مفهوم الطبع و الختم
و علاقتهما بالقلب في القرآن الكريم[1]

نجيب بنعبد الله المدغري[*]

تقديـــم :

"القلـب" في استعمال القـرآن الكريم هو العضو الرئيس لدى كل مخاطب بالقـرآن الكريم تكليفا . وهو لا يكاد يرد إلا موصوفا . و عدد المفاهيم الواصفةله - بالمعنى الأصولي المنطقي للصفة - يقارب ستين (60) مفهوما .

ومـن هـذه المفاهـيم: مفهوم "الطبع" و مفهوم "الختم". و جمهور المفسرين عـلى أن الطـبع والخـتم أخـوان؛ ومـن ثم فقد فسروا أحدهما بالآخر. و هذا مخالف لقـاعدة أسـاس في دراسة مفردات القرآن الكريم : قاعدة أن الكلمة القرآنية لا يقوم مقامهـا غيرهـا من القرآن أو من غير القرآن؛ و إن قام فعلى سبيل البيان و التقريب لا عـلى سـبيل الـترادف بلـه الـتعريف . و لـئن كـان بعض الدارسين المعاصرين قد وقفـوا عـلى مـلحظين دقـيقين بخصـوص التمـيز بـين الخـتم والطـبع فقـد فاتهم من الملاحظ ما لا يقل دقة.

ومن ثم جاءت هذه الورقات ، مبرزة أهم ما تأدى إليه التتبع و الاستقراء، و تكشفت عنه المقارنة و الاستنباط من الفروق الدقيقة بين مفهوم "الطبع" ومفهوم "الختم". فـروق لا سـبيل إلى الوقـوف علـيها إلا في نص البيان المعجز. وحيث إن

---

* - أستاذ بكلية الشريعة - فاس، المغرب.

1- مقال اجتزأه صاحبه من أطروحته الجامعية لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع : مفهوم "القلب" في القرآن الكريم . و لم يتصرف في الأصل إلا بما يناسب المقام . الأطروحة أعدت بإشراف الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي و نوقشت بتاريخ : 28 شعبان 14/1422 نونبر 2001 .

هذا لا يتأتى إلا بدراسة مركزة للمفهومين فقد تقدم بيانَ هذه الفروق عرضا ، ما يجلي المفهومين تعريفا ، و يبين نسبهما و أشكال صيغهما ورودا، و يكشف عن وجوه اعتلاقهما بالقلب و بعدد من المفاهيم القرآنية تصورا و وجودا.

1. مفهوم " الطبع " في القرآن الكريم .

1.1. التعريف .

1.1.1. في المعجم .

ترجع مادة (ط.ب.ع) في المعجم إلى معان[2] منها: "أن تُصورَ الشيءَ بصورة ما ..."[3]؛ سواء كان التصوير بمعنى عمل الشيء وصنعه، أو بمعنى إحداث أثر فيه. قال الزمخشري: "طبع السيف والدرهم ضربه ...وطبع الكتاب وعلى الكتاب ضرب عليه الخَاتم"[4]، وفي " اللسان ": "...وطبعتُ من الطين جَرَّة: عَمِلْتُ ...والطبع : الختمُ وهو التأثير في الطين ونحوه ."[5] .

ولا يكون التأثير طبعا إلا إذا كان مستحكما لا ينفك عما وقع عليه . و ذلك بخلاف الختم، فإن معنى الثبات فيه ليس بمطرد . يقول أبو هلال : "الفرق بين الختم والطبع أن الطبع أثر يثبت في المطبوع ويلزمه فهو يفيد من معنى الثبات واللزوم ما لا يفيده الختم ."[6]

2 – أهم هذه المعاني : المَلْء والصدأ والدنس (لسان العرب ، القاموس المحيط /طبع) . و رَدُّ هذه المعاني إلى المعنى المذكور وهو تصوير الشيء بصورة ما لا يتم بدون عسف خلافا لمعان أخرى كالسجية والفطرة ...فإن صلتها بالمعنى المذكور مما لا يُخطئه المتأمل .

3 – مفردات الراغب/طبع

4 – أساس البلاغة/طبع

5 – لسان العرب /طبع

6 – الفروق في اللغة : ص64

ولا يكون التأثير طبعا إلا إذا كان قويا متمكنا ؛ يقال : "فذذتُ قفا الغلام إذا ضربتَه بأطراف الأصابع . فإذا مكّنتَ اليد من القفا قلتَ طبعتُ قفاه"[7] . ووارد في التأثير الذي بمعنى الطبع على الشيء ، أن يكون دليلا على حقيقة ذلك الشيء . قال بعضهم : "الطبع علامة تدل على كنه الشيء ."[8]

2.1.1. في التفسير .

جمهور المفسرين من السلف والخلف، على أن الطبع كالختم. فعن مجاهد قال: "نبئتُ أن الذنوب على القلب تحف به من نواحيه حتى تلتقي عليه. فالتقاؤها عليه: الطبع. والطبع: الختم."[9]. وعن السدي : "ختم الله أي طبع الله "[10] . وبمثل الذي قال مجاهد والسدي ، قال أبو عبيدة[11] وابن قتيبة[12] والطبري[13] والزجاج[14] وغيرهم .

7 - لسان العرب /طبع

8 - الفروق في اللغة : ص64

9- جامع البيان ، الطبري : 112/1/1

10 - جامع البيان ، الطبري : 27/25/13

تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير : 40/1

11 - مجاز القرآن ، أبو عبيدة : 142/1 ، 223.، 266

12 - تفسير غريب القرآن ، ابن قتيبة : ص40

13 - جامع البيان ، الطبري : 112/1/1 ، 24/23/12

14 - معاني القرآن ، الزجاج : 82/1

وممن صرح بمرادفة الطبع للختم ابن عاشور قال : << والطبع إحكام الغلق بجَعْل طين ونحوه على سدّ المغلوق بحيث لا ينفذ إليه مستخرِج ما فيه إلا بعد إزالة ذلك الشيء المطبوع به . وقد يَسِمون على ذلك الغلق بسمة تترك رسما في ذلك المجعول ...فهو يرادف الختم .>>(التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 6/ 17-18 . وينظر أيضا : 289/10 ، 134/21)

وأغلب المفسرين على أن الطبع كالختم ، ليس حسيا ؛ وإنما هو "معنى يخلقه الله في القلب يمنع من الإيمان به"[15] .

3.1.1. التعريف المقترح

1.3.1.1. التعريف .

الطبع جعْلُ الله القلبَ بكفره ونفاقه على صورة لا يملك معها إيمانا و لا فقها لآياته سبحانه.

2.3.1.1. شرح التعريف .

◆ "هو جعل الله القلب" : الجعل هنا بمعنى التصيير والتحويل[16] .

ووقع إسناده إلى اسم الجلالة جريا على ظواهر النصوص ، وإثباتا لما أثبته سبحانه لنفسه بلا تأويل . ووقع الجعل متعديا إلى القلب لأن الطبع في نصوص القرآن لا يقع إلا عليه . فهو من المفاهيم الواصفة المتمحضة للقلب .

◆ "بكفره ونفاقه" أي بسبب كفره و نفاقه ؛ فالباء للسببية . والطبع بناء عليه ، سببه الكفر أو النفاق . والعطف في " بكفره ونفاقه " من باب عطف الخاص على العام ؛ لأن النفاق في السياقات القرآنية التي اقترن فيها بالطبع كفر. ومن الطبع على القلب بسبب الكفر قوله تعالى:﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا

15- الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي : 1/1/ 130 .

وفي المفردات أن الطبع والختم وما بسبيلهما مجرد << إشارة إلى ما أجرى الله به العادة أن الإنسان إذا تناهى في اعتقاد باطل أو ارتكاب محظور ...يورثه ذلك هيئة تُمَرِّنه على استحسان المعاصي وكأنما يختم بذلك على قلبه وعلى ذلك : ﴿ أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ(108) ﴾ [108 /النحل] ...>> واستدل رحمه الله على فساد قول من فسر الختم بمعنى كونه علامة حسية أو معنوية يعرف بها الملائكة قلوب الكفار بقوله : << وليس ذلك بشيء فإن هذه الكتابة إن كانت محسوسة فمن حقها أن يدركها أصحاب التشريح . وإن كانت معقولة غير محسوسة فالملائكة باطلاعهم على اعتقاداتهم مستغنية عن الاستدلال .>> (مفردات الراغب/ختم)

16 – وهو من باب قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا(8) ﴾ (8/الكهف) ينظر : البرهان للزركشي :130/4 .

غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾(155/النساء). ومن الطبع على القلب بسبب النفاق قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُم لا يَفْقَهُونَ﴾ (3 /المنافقون) .

◆ والنتيجة في الآية الأولى (155/النساء) عدم الإيمان وفي الثانية (3 / المنافقون) عدم الفقه ولذلك ورد في التعريف : "على صورة لا يملك معها إيمانا و لا فقها لآياته سبحانه ."

2.1. في الورود .

1.2.1. نسبة الورود .

ورد الطبعُ في القرآن الكريم إحدى عشرة مرة (11) . ست (6) منها في القرآن المكي وخمس (5) في القرآن المدني . فهو مفهوم مكي - مدني على درجة سواء تقريبا . كما هو مبين في الجدول التالي :

الجدول رقم 1 : نسب الصبغ المكية والمدنية لمفهوم الطبع.

	عدد الألفاظ	النسبة المئوية	" الطبع "	النسبة المئوية	النسبة المئوية إلى مجموع النسبتين
القرآن المكي	32295	62.23	6	0.01858	42.1
القرآن المدني	19605	37.77	5	0.02550	57.9
المجموع	51900	100	11	0.04408	100

وبالرجوع إلى الترتيب التقريبي لنزول السور و إلى بعض كتب التفسير التي لها عناية بالتأريخ لنزول السور؛ يترجح أن المفهوم لم يبدأ تنزله إلا بعد ما انتقلت الدعوة إلى المرحلة الجهرية في مكة[17] ، واشتدت المعارضة من قبل كفار

17 - نزول سورة النحل بعد الجهر بالدعوة ظاهر لاشتمالها على ذكر المهاجرين إلى الحبشة (التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 299/14) . أما سورة الأعراف فالغالب أنها لم تنزل قبل الجهر بالدعوة "لأن السور الطوال يظهر أنها لم تنزل في أول البعثة >> (التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 7.6/8) . و الله أعلم .

قريش . و قد استمر تنزل المفهوم إلى آخر مراحل الفترة المكية في سورة يونس وغافر والروم .

أما في المرحلة المدنية فتنزل المفهوم وقع أول ما وقع في سورة القتال أي بعد غزوة بدر الكبرى[18] . حيث ترسخ النفاق في المدينة وتوجه أمره . ثم وقع في "المنافقون" عقب غزوة بني المصطلق أي في السنة الخامسة[19] أو السادسة[20] . ثم في" النساء" وأخيرا عقب غزوة تبوك أي في السنة التاسعة للهجرة . والمفهوم في المرحلة المدنية أكثر اتصاله بالمنافقين . إذ لم يرد متصلا بغيرهم إلا ما ورد منه في سورة النساء ، في سياق الحديث عن بني إسرائيل .

2.2.1. صيغ الورود .

لم يرد " الطبع " في الاستعمال القرآني إلا " فعلا " ماضيا أو مضارعا . وقد ورد ماضيا في ستة مواضع كلها من القرآن المدني باستثناء ما ورد منه في سورة النحل في قوله تعالى : ﴿أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (108 /النحل) . وورد مضارعا في خمسة مواضع كلها من القرآن المكي .

18 - في ظلال القرآن ، سيد قطب :3279/6

التحرير والتنوير ، ابن عاشور :71/26

19 - التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 28/ 231-232

20 - في ظلال القرآن ، سيد قطب : 3575/6 . وفرق سنة واحدة في التأريخ لأحداث السيرة مشهور . و مرده إلى اختلافهم في عد السنة التي وقعت فيها بيعة العقبة الثانية و حصل فيها ابتداء العزم على الهجرة . يرجع بهذا الخصوص إلى : فتح الباري 341/7 - 342 ، تدريب الراوي /476-477 ، السيرة النبوية الصحيحة : 223/1 .

وورده فعلا هو عموما للدلالة على أن الطبع مما هو طارئ . إذ لم يُخلق قلب مطبوع عليه البتة . ولهذا لما قالت بنو إسرائيل ﴿ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾[21] قابل الحق سبحانه قيلهم الذي قالوه بـ ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا﴾ (155/النساء) ، لإبطال ما زعموه من كون قلوبهم غير مهيأة للتلقي والفهم .

وورد فعلا مضارعا في المكي فقط ؛ لأن أغلب السياقات التي ورد فيها ، ورد لبيان سنة الله في الهداية والضلال . وهي سنة مستمرة متجددة . يؤكده وقوع الطبع مصدرا بكذلك . قال عز اسما : ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ(101)﴾ (الأعراف) ، أي مثل ذلك الطبع و لا يخفى ما فيه من التقرير العقدي لسنة جارية وقانون مطرد لا يتخلف.

أما وروده ماضيا في المدني ، فللدلالة على أن الأمر فيمن طبع الله على قلوبهم قد تحقق ووقع الفراغ منه .

3.2.1. إسناده .

وقع "الطبع" في الاستعمال القرآني مسندا إلى اسم الجلالة تصريحا في سبعة مواضع منها قوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ(101)﴾ (الأعراف) ، وتقديرا في موضعين أولهما: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ(100)﴾ (الأعراف)، والثاني: ﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ[22] عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ(74)﴾ (يونس).

---

21 - " الغلف " في الاستعمال القرآني : صفة لـ " القلب " تقتضي ـ ادعاءً ـ عجزه بطبيعته عن إدراك الحق والاستجابة لنداء الإيمان .

22 - قال الكرماني : << قوله : ﴿ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴾ [101/الأعراف] ...وفي يونس (نطبع) [74/يونس] بالنون لأن في هذه السورة [يعني الأعراف] قدم ذكر الله سبحانه بالصريح والكناية فجمع بينهما فقال :﴿ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ [100/الأعراف] بالنون وختم الآية بالصريح فقال : ﴿ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ ﴾ [101/الأعراف] . وأما في يونس فمبني على ما قبله من قوله ﴿ فَنَجَّيْنَاهُ ﴾]

و ورد فيما سوى ذلك - أي في موضعين اثنين - مبنيا للمفعول قال تعالى بشأن المنافقين المتخلفين عن غزوة تبوك : ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ(87)﴾ (التوبة). وقال في المنافقين أيضا: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُم لا يَفْقَهُونَ (3)﴾ (المنافقون) . والظاهر بلا احتمال أن الذي طبع على قلوب المنافقين في الآيتين هو الحق جل شأنه . يشهد لهذا أن بناء للفعل للمفعول من أغراضه في الاستعمال القرآني التنبيه على أن الفعل من جهة الأمر والإرادة هو من الله سبحانه، ومن جهة التنفيذ إنما يقوم به من وكل به من الملائكة . و هذا بين في "طُبِع" . كما يشهد له التأويل عند عدد من المفسرين . و منه ما ورد في "جامع البيان" عند قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ يقول: "وختم الله على قلوب هؤلاء المنافقين"[23] وما ورد في نفس المصدر عند قوله تعالى في سورة المنافقين: ﴿فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾: "يقول: فجعل الله على قلوبهم خَتما بالكفر عن الإيمان ..."[24]. ووارد بالإضافة إلى ما تقدم ، أن تكون فيه إشارة إلى أن الطبع لا يكون إلا من قبله سبحانه ، علما بأن الصيغ المبنية للمفعول متأخرة في النزول .

وإسناد الطبع والختم وما في معناهما إلى الله سبحانه وتعالى حيثما وقع في القرآن إسناد حقيقي لا سبيل إلى تأويله بوجه معتبر من وجوه التأويل . كيف و"الأمة مجمعة على أن الله تعالى وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهم كما قال تعالى:﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[155/النساء] "[25].

73/يونس]﴿وَجَعَلْنَاهُمْ ﴾ [73/يونس] ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا﴾ [74/يونس] بلفظ الجمع فختم بمثله فقال: ﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ(74) ﴾ [74/يونس] >> (البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص80)

23 - جامع البيان ، الطبري : 208/10/6

24 - نفسه : 107/28/14

25- الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي : 131/1/1

4.2.1. وقوعه .

ورد " الطبع" في القرآن الكريم واقعا على القلب في عشرة نصوص . وورد في نص واحد واقعا ـ بالإضافة إلى القلب ـ على السمع والأبصار. والقلوب التي يقع عليها في القرآن الكريم نوعان:

قلوب الكافرين: وقد وقع الطبع عليها في سبعة مواضع منها قوله عز اسما: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ(101)﴾ (الأعراف)

قلوب المنافقين: وذلك في أربعة مواضع منها ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُم لا يَفْقَهُونَ (3)﴾ (المنافقون) .

3.1. علاقاته .

1.3.1. على مستوى التأثر و التأثير .

تقدم في إسناد " الطبع " ووقوعه ما يكشف بجلاء عن علاقتين ثنتين يشكل "الطبع" أحد طرفيهما . فعلى مستوى الفاعلية والتأثير لا يقع " الطبع "

وقد عدل الزمخشري وغيره من المعتزلة عن الظاهر في هذه النصوص ونظائرها ؛ وتأولوا إسناد الختم والطبع وما في معناهما موافقة منهم لمذهبهم . وقد استدل الزمخشري لذلك بوجوه (الكشاف ، الزمخشري: 578/1،163،158) لا تخلو من عسف وليس في واحد منها ما ينهض دليلا على ما ذهب إليه . قال ابن كثير : << ... وما جرأه على ذلك إلا اعتزاله لأن الختم ... قبيح عنده يتعالى الله عنه في اعتقاده . ولو فهم قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [6/الصف] ...وما أشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه إنما ختم على قلوبهم وحال بينهم وبين الهدى جزاء وفاقا على تماديهم في الباطل وتركهم الحق وهذا عدل منه تعالى حسن وليس بقبيح فلو أحاط علما بهذا لما قال ما قال والله أعلم >> (تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير : 40/1) . وقد عدَّد ابن المنير في إنصافه ما انطوت عليه أدلة الزمخشري ثم ردها مبينا ما انطوت عليه من الخلل والمخالفة لصريح المنقول والمعقول . (الإنصاف ، هامش الكشاف : 157/1 ـ 160)

إلا من قبل الله جل شأنه . والنصوص ـ كما تقدم ـ تصرح بذلك تصريحا لا فسحة فيه للتأويل . أما على مستوى الانفعال والتأثر فالقلب والسمع والأبصار كل أولئك قد يطبع الله عليه . ومما يلاحظ هنا أن " الطبع " حيثما ورد في القرآن الكريم وقع على " القلب " ؛ في حين أن وقوعه على السمع والأبصار لم يرد إلا في نص واحد : ورد فيه الطبع على السمع والأبصار معطوفا على الطبع القلوب : ﴿أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (108)﴾ (النحل)

وتقديم القلب على السمع و الأبصار في النص يؤكد أسبقية القلب و أهميته الوظيفية على مستوى الذات .

2.3.1. على مستوى السببية

ومما كشف تتبع النصوص القرآنية عن موقعه من "الطبع" موقع السبب من المسبَّب أو المقدمة من النتيجة :

الكفر:

قال سبحانه ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ(101) ﴾ (الأعراف) . ولا يخفى ما في العدول عن الإضمار في ﴿قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴾ والتعبير بالصفة من دلالة على العموم وإيذان بأن ما منه اشتقاق الصفة علة في وقوع الطبع[26]. يشهد لهذا تصريحا قوله سبحانه وتعالى في بني إسرائيل: ﴿بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا[27] (155)﴾ (النساء) حيث دلالة الباء على السببية واضحة .

26 – قال الألوسي : << ... فوضع المظهر موضع المضمر ليدل على أن الطبع بسبب الكفر ...ويجوز ... أن يراد بالكافرين ما يشمل المذكورين وغيرهم ، وفي ذلك من تحذير السامعين ما لا يخفى .>>(روح المعاني ، الألوسي : 25/9/6)

27 – قال ابن عاشور : << ومعنى ﴿ بكفرهم﴾ بسببه ، فالكفر المتزايد يزيد تعاصي القلوب عن تلقي الإرشاد>>(التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 18/6) .

الاعتداء :

قال سبحانه وتعالى : ﴿ كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ(74) ﴾ (يونس) .

عدم العلم :

وذلك في قوله سبحانه : ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ(59) ﴾ (الروم) حيث إن الإضافة تومئ إلى أن مضمون الصلة علة في الطبع .

التكبر والتجبر :

وذلك في قوله سبحانه: ﴿ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ(35) ﴾ (غافر).

الكفر بعد الإيمان :

وذلك في قوله جل شأنه : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُم لا يَفْقَهُونَ (3)﴾ (المنافقون) .

ويلاحظ بخصوص هذه المفاهيم أنها كلها وقعت صفة للكافرين . وإنما وقع التنويع في الصفات التي وقعت إضافة القلبُ إليها للتنبيه على تنوع الموجب، ورجوعه في تنوعه إلى الكفر .

ومما كشف التتبع عن موقعه من الطبع موقع المسبَّب من السبب أو النتيجة من المقدمة :

عدم العلم والفقه :

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُم لا يَفْقَهُونَ(3) ﴾ (المنافقون)

﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ(87)﴾[28] (التوبة)

---

28 – وقال سبحانه : ﴿ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ(87) ﴾ (التوبة) قال الألوسي : ﴿ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ ﴾ فهم بسبب ذلك ﴿ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ ما ينفعهم وما يضرهم في الدارين " (روح المعاني ، الألوسي : 228/10/6) . ووقع نفي الفقه عنهم بالمسند الفعلي لما فيه من الإيماء إلى << تقوي الخبر وتحقيق نسبته إلى المخبر عنهم وتمكنه منهم." (التحرير والتنوير ، ابن عاشور: 290/10)

عدم السمع :

و المقصود السمع المفضي إلى الفهم عن الله والامتثال له ، لا مجرد سماع الأصوات . وقد نفى الحق سبحانه وتعالى السمع عن الكافرين ، وفرع انتفاءه على الطبعُ الذي طبعه الله على قلوبهم قال عز اسما : ﴿ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (100)﴾ (الأعراف) .

عدم الإيمان وعدم التأثر بالبينات :

﴿ تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَائِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ(101)﴾[29] (الأعراف)

الإسراف :

الارتياب والشك في آيات الله :

المجادلة في آيات الله بغير سلطان :

و الأصل في هذه المسبَّبات أو النتائج قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ(34)الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ(35) ﴾[30] (غافر) .

---

29 - قال ابن عاشور : << ...فإن الطبع مؤذن بأن قلوبهم قد ورد عليها ما لو خلت عند وروده عن الطبع عليها لكان شأنه أن يصل بهم إلى الإيمان ، ولكن الطبع على قلوبهم حال دون تأثير البينات في قلوبهم .>> (التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 245/11)

30 - قال الألوسي: " ﴿كَذَلِكَ ﴾ أي مثل ذلك الطبع الفظيع ﴿يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ فيصدر عنه أمثال ما ذكر من الإسراف والارتياب والمجادلة بغير حق" (روح المعاني، الألوسي: 104/24/13). وحيث إن إضلال الحق سبحانه في الآية معلل بما علل به الطبع (ينظر : التحرير والتنوير لابن عاشور : 142/24) فقد تعين أن الطبع والإضلال من المفاهيم المتلازمة والنصوص والشواهد من القرآن والسنة على هذا كثيرة متعاضدة . وأقوال العلماء من السلف والخلف في هذا الباب أكثر من أن يأتي عليها الإحصاء .

وبالمقارنة بين ما هو واقع من الطبع موقع العلة من المعلول وما هو واقع منه موقع المعلول من العلة؛ يظهر ورود الكفر في الموقعين. وفي آية الطبع من سورة النساء : ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا(155)﴾ (النساء) ما لا يخفى من الدلالة البينة على هذا الموقع المزدوج. حيث ترتب الطبع وفرع في سياق واحد على الكفر؛ للدلالة على أن الطبع سببه الابتداء بالكفر والتكذيب مكابرة وعدوانا من قبل الإنسان، ونتيجته الإمداد في الضلال والطغيان من قبل الحق سبحانه؛ حتى يصير القلب من الصرامة على الكفر والنبو عن دلائل الحق، بحيث تغلق جميع منافذه ، فلا يجد الإيمان إليه مسلكا، ولا يعرف الحق إليه سبيلا.

3.3.1. على مستوى التقابل

و من أبرز مقابلات " الطبع " في نصوص المفهوم :

زيادة الهدى من قبله سبحانه[31] :

قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ(16) وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ(17)﴾ (محمد)

4.3.1. على مستوى التضمن :

الإصابة بالذنوب :

قال سبحانه : ﴿ أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ(100) ﴾ (الأعراف) .

---

31 - وهو اختيار الألوسي بشأن التقابل في الآية قال : << وأمر التقابل هين فإنه قد يقال إن قوله تعالى "اهتدوا" في مقابلة "اتبعوا أهواءهم" وقوله سبحانه ﴿ زادهم هدى ﴾ في مقابلة ﴿ طبع الله على قلوبهم ﴾ (روح المعاني ، الألوسي : 79/26/14)

وقيل غير هذا بخصوص التقابل في الآية :(روح المعاني ، الألوسي : 78/26/14)

و الإصابة بالذنوب الأخذ بها[32] . فهي نوع من الجزاء العام الذي يتضمن فيما يتضمنه الطبع على القلب (الإصابة بالذنوب > الطبع على القلب) و هي لا تكون بالإهلاك فقط كما يفهم عند بعض المفسرين[33] . إذ من عقوبة الذنب الذنب بعده ، حتى يقع الطبع على القلب فلا يبقى للتوبة مجال ، إلا أن يمن الله على من يشاء بفضله .

هذه بعض علاقات مفهوم الطبع. وله علاقات كثيرة أخرى منها : علاقته بنقض عهد الله وميثاقه، وقتل الأنبياء ، والفسق ، وعدم الوفاء بعهد الله ، والاستئذان في التخلف ، والرضا بالقعود عن الجهاد مع القدرة، والغفلة واتباع الأهواء والكذب والاستجنان بالإيمان للصد عن سبيل الله ... مما يعكس أهمية المفهوم الواصف المتمحور و قبله أهمية المفهوم المحور الموصوف.

2. مفهوم الختم في القرآن الكريم .

1.2. التعريف .

1.1.2. في المعجم .

ترجع مادة (خ.ت.م) عند ابن فارس إلى "أصل واحد وهو بلوغ آخر الشيء"[34] . وجائز أن يكون معنى الإغلاق وسد المنافذ آصل في استعمال المادة. إذ هو مما يلي بلوغ آخر الشيء والفراغ منه . يشهد لهذا قولهم في النحل "إذا ملأ

32 – الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي : 162/8/4

33 – جامع البيان ، الطبري : 9/9/6

الكشاف ، الزمخشري : 99/2

تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير : 217/2

التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 9/ 28 ـ 29

34 – مقاييس اللغة/ختم

شورته عسلا : قد ختم"[35] . لأنه يجمع من الشمع شيئا رقيقا فيطلي به أفواه الخلايا[36] لإغلاقها ؛ بعد أن يكون ملأها عسلا . وفي حديث الغار المتفق عليه : "اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَفُضَّ الْخَاتَمَ إِلَّا بِحَقِّهِ"[37] .

وإذا كان ذلك كذلك ؛ أمكن القول : إن الختم هو الإغلاق على الشيء بعد الفراغ منه ، صونا له أو لمجرد منع نفاذ ما ليس منه إليه . وقد يقترن الإغلاق والتغطية بوضع علامة - زيادة في الاستيثاق - فيسمى الختم عندئذ طبعا. ولعل قول من قال: إن "معنى ختم وطبع في اللغة واحد"[38]، إنما قصد إلى وحدة المعنى في بعض الاستعمالات، أو إلى التقارب الملحوظ بين اللفظين في الاستعمال القرآني. وإلا فاستبدال الطبع بالختم في عدد غير قليل من السياقات والاستعمالات متعذر.

2.1.2. التعريف المقترح .

1.2.1.2. التعريف .

الختم: الإغلاق على الشيء على نحو يعطل وظائفه كلا أو جزءا ، أو يمنع مجرد نفوذ ما ليس منه إليه.

---

35 - أساس البلاغة/ختم

36 - لسان العرب /ختم

37 - البخاري ، كتاب الأنبياء ، الحديث 3465

مسلم ، كتاب الذكر ، الحديث 2743

قال ابن حجر : << والخاتم كناية عن عذريتها >> (الفتح: 632/6) . كما يشهد لما ذكر مقابلة الختم في كثير من الاستعمالات بالفتح ففي رواية للحديث <<وَلَا تَفْتَحِ الْخَاتَمَ >> وهي عند البخاري في كتاب الحرث الحديث 2333 . وعند مسلم في كتاب الذكر، الحديث 2743.

38 - لسان العرب /ختم . قال ابن منظور : "وفي التنزيل ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ هو كقوله:﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ فلا تعقل ولا تعي شيئا ، قال أبو إسحاق معنى ختم وطبع في اللغة واحد وهو التغطية على الشيء والاستيثاق من أن لا يدخله شيء ..."

2.2.1.2. شرح التعريف .

"يعطل وظائفه كلا" و منه الختم في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ(65)﴾[39] (يس). حيث قوبل الختم على الأفواه بكلام الأيدي وشهادة الأرجل، فأفاد أن الختم على الأفواه هو الذي جعلها عاجزة عن الكلام .

" أو جزءا" ومن تعطيلها جزءا ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ(23)﴾ (الجاثية). حيث إن وظائف القلب لم تتعطل كلها، وإنما تعطل منها ما متعلّقه الإيمان بالله والفقه عنه .

"أو يمنع مجرد نفوذ ما ليس منه إليه" ومن الختم المانع أن يدخل الشيء ما ليس منه ما ورد في قوله تعالى: ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ(25)خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ(26)﴾ (المطففين) . ومنه أيضا الختم على القلبُ إذ "لا يصل الإيمان إلى قلوب من وصف الله أنه ختم على قلوبهم إلا بعد فضه خاتمه وحله رباطه عنه"[40]. ومنه أيضا قوله جل ذكره : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ...(40) ﴾ (الأحزاب) . لأن به ـ صلى الله عليه وسلم ـ أغلق الله سبحانه باب الرسالة

39 - وتفسير الختم بالطبع عند المفسرين هنا وفي عدد من المواضع (جامع البيان ، الطبري : 24/23/12 و زاد المسير ، ابن الجوزي : 288/6) ...
هو من باب التقريب . وإلا فلا مجال للقول بتطابق اللفظين مطلقا .
40 - جامع البيان ، الطبري : 113/1/1

والنبوة بحيث لا يلجها بعد محمد أحد من خلقه . والاقتصار في تفسير ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ بآخرهم[41] تذهب معه من الدلالات ما لا يخفى[42] .

2.2. في الورود .

" الختم " في القرآن الكريم من المفاهيم المحدودة الورود . إذ لا تتجاوز المواضع التي ذكرت فيها مادته ثمانية مواضع . والمفهوم بشكل عام مدني أكثر مما هو مكي إذا ما اعتبرت نسبة مكيه إلى مدنيه إلى النسبة العامة لكل من المكي والمدني . أما المواضع التي ورد فيها المفهوم مقترنا بالقلب ، فنسبة المكي منها أكثر من نسبة المدني ؛ على ما هو مبين في الجدول التالي :

الجدول رقم 2 : نسب صيغ الختم المكية والمدنية المقترنة بالقلب .

	عدد الألفاظ	النسبة المئوية	الختم	النسبة المئوية	النسبة المئوية إلى مجموع النسبتين
القرآن المكي	32295	62.23	3	0.0093	64.6
القرآن المدني	19605	37.77	1	0.0051	35.4
المجموع	51900	100	4	0.0144	100.0

41 - جامع البيان ، الطبري : 16/22/12
زاد المسير ، ابن الجوزي : 212/6 .

42 - اختلفوا في قراءة ﴿ خاتم ﴾ << فقرأ عاصم بفتح التاء و قرأ الباقون بكسرها >> (النشر في القراءات العشر : 347/2). ومعنى السد والإغلاق آصل فيهما معا ، وأكثر حضورا في قراءة من قرأ بالفتح . أما معنى الآخرية فهو من لوازم السد والإغلاق وهو أكثر حضورا في قراءة من قرأ بالكسر . ولا شك أن في استعمال الختم دلالة ، ليس فقط على أن محمدا صلى الله عليه وسلم هو آخر النبيئين ، و إنما أيضا على كون الرسالة قد استكملت جميع مكوناتها به . تبعا لما ورد في الدراسة المعجمية وهذا من المعاني التي تدرس إذا ما تم الاقتصار على تفسير الختم بالآخرية .

وقد ورد المفهوم فعلا ماضيا ومضارعا خمس مرات كلها متصلة بالقلب إلا واحدة هي : ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ(65)﴾ (يس) . حيث ورد الختم فيها واقعا على الأفواه في مشهد من مشاهد الحساب يوم القيامة . وورد نعتا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ...(40)﴾ (الأحزاب). كما ورد اسم مفعول ﴿مَخْتُوم﴾ ومصدرا ﴿خِتَامُهُ﴾[43] في سياق النعت لما يسقى منه الأبرار من الرحيق في الجنة . والملاحظ أن " الختم " في استعمالاته الاسمية لم يرد مقترنا بالقلب البتة .

3.2 . " الختم " و مفهوم القلب .

من الملاحظ التي تأدّت إليها الدراسة النصية للآيات الأربع التي ورد فيها " الختم " واقعا على القلبُ :

أولا : أن بداية تنزل المفهوم مقترنا بالقلب كانت بعد الجهر بالدعوة واشتداد معارضة قريش للدعوة[44]. أما آخر تنزل له فقد كان في بداية العهد المدني : في مقدمة سورة البقرة : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ(6)خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ(7)﴾ (البقرة) .

43 – لسان العرب ، القاموس المحيط /ختم . والسياق القرآني الذي ورد فيه يحتمل أن يكون "الختام" بالمعنى المصدري كما يحتمل أن يكون بالمعنى الاسمي . (ينظر : البحر المحيط ، أبو حيان : 431/10).

44 – سورة الأنعام على الراجح نزلت بعد الجهر بالدعوة (في ظلال القرآن ، سيد قطب :1020/2) و قبل وفاة أبي طالب (التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 121/7)، و سورة الجاثية ورد فيها ما يدل أيضا على أن نزولها كان بعد اشتداد معارضة قريش على ما تدل عليه بعض الروايات الواردة في سبب نزول قوله تعالى: ﴿قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزي قوما بما كانوا يكسبون(14) ﴾ من نفس السورة .(زاد المسير ، ابن الجوزي : 162/7 ـ163). أما الشورى فالغالب نزولها بعد السنة الثامنة بعد البعثة (التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 24/25) .

ثانيا : وقوع " الختم " على " القلب " وعلى " السمع " معا في آيتين: الأولى آية "الختم" في سورة البقرة والثانية : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ(23)﴾ (الجاثية) . وعدم وقوعه مطلقا على " الأبصار" .

ثالثا: " الختم " حيثما وقع على القلب لم يقع إلا على نوع واحد من القلوب: قلوب الكفار دون المنافقين .

رابعا : وقوع مفهوم " الختم " من الكفر موقع العلة من المعلول والمعلول من العلة في مقدمة " البقرة " .

خامسا : اقتران الختم على القلب بتأليه الهوى وإضلال الحق سبحانه ، وتفريع عدم الاهتداء وترتيبه على كل ذلك في سورة الجاثية

سادسا : استعمال " الختم " على القلب ـ في سياق التدليل على وحدانية الله والتذكير بنعمه ـ للدلالة على تعطيل وظيفة القلب بإطلاق ، وعطفه على أخذ الله سبحانه وتعالى كلا من السمع والأبصار مما لا يبقى معه سمع ولا بصر ولا قدرة على العقل أصلا[45]: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (46) ﴾ (الأنعام)

45 - جامع البيان ، الطبري : 196/7/5
الكشاف ، الزمخشري : 19/2
مفاتيح الغيب ، الرازي : 188/12/6
البحر المحيط ، أبو حيان : 516/4
روح المعاني ، الألوسي : 222/7/5
التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 233/7

سابعا : ورود " الختم " على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم للدلالة على إغلاقه وتعطيل وظيفة تلقي الوحي لديه وذلك في سياق الاستبعاد والنفي ؛ لاستحالة افتراء الكذب على الله من قبل من اصطفاه الله لتلقي وحيه وتبليغه ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ(24)[46]﴾

3. في الفرق بين مفهومي " الطبع " و " الختم ".

تقدم في مفهوم الطبع أن جمهور المفسرين على أن الطبع والختم أخوان ؛ ومن ثم فقد فسروا أحدهما بالآخر . غير أن بعض الدارسين المعاصرين قد وقفوا على ملحظين دقيقين بخصوص التمييز بين الختم والطبع .

الملحظ الأول :

و لفتت إليه الدكتورة عائشة عبد الرحمن في دراستها لمسائل نافع بن الأزرق . قالت : "وتفسير ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ بطبع على قلوبهم - على ما يبدو من وضوحه وقربه - لا يغيب عنا فيه أن البيان القرآني استعمل الطبع على

46 - وللمفسرين أقوال في "الختم" الوارد في قوله تعالى : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ ﴾ (الشورى) : فعن السدي: الختم بمعنى الطبع . وعن قتادة : إن شاء الله أنساك ما قد أتاك (جامع البيان ، الطبري : 27/25/13) .
وعن مجاهد أن الختم بمعنى الربط قال : << يربط على قلبك بالصبر على أذاهم حتى لا يشق عليك قولهم >>(مفاتيح الغيب ، الرازي : 144/27/14) . وفي الكشاف : << فإن يشأ الله يجعلك من المختوم على قلوبهم حتى تفتري عليه بالكذب...>>(الكشاف ، الزمخشري : 468/3) . وهناك وجوه أخرى في تفسير الختم في هذه الآية ذكر أهمها أبو حيان (البحر المحيط ، أبو حيان : 336/9) . وبعض هذه الأقوال مستبعد وبعضها لا يخلو عن عسف في التأويل كما نبه على ذلك ابن عاشور ورجح أن يكون الختم في الآية معناه سلب العقل الذي يفكر في الكذب (التحرير والتنوير ، ابن عاشور : 25/ 86) و هو قريب من الوجه الذي رجحه ابن القيم (التبيان : ص119) .

القلب والقلوب في إحدى عشرة آية [11] سياقها جميعا فيما يطبع الله على قلوب الكفار والمنافقين والمعتدين وكل متكبر جبار. ولا يبعد عنه سياق آيات الختم على القلب والقلوب. ولكن الكلمة جاءت على أصل معناها القريب في ﴿رحيق مختوم﴾ [25/المطففين] وفي: ﴿خاتم النبيئين﴾ [40/الأحزاب] فكأن الختم يأتي بدلالة أعم من الطبع الذي لا يأتي في البيان القرآني إلا منقولا إلى الاستعمال المجازي."[47].

الملحظ الثاني :

و قد لفت إليه الدكتور عبد العظيم المطعني قال : "ولنا أن نسجل ...في اطمئنان ...التزام "طبع" في مواضع الذم . و"ختم" كذلك إن كانت فعلا . فإن كانت اسما فهي للمدح لا غير ."[48].

و الملحظان - على دقتهما - لا يسلمان مما يوجب التعقيب تتميما و تصويبا. إذ العلاقة بين "الختم" و " الطبع " ليست علاقة عموم و خصوص مطلق كما ذهبت إليه الدكتورة عائشة عبد الرحمن . كما أن بين " الختم " و " الطبع " - على تقاربهما في الاستعمال القرآني - فروقا دقيقة أخرى لم يلتفت إليها في الملحظين معا . فروق لا يمكن أن تتكشف إلا بتتبع وجوه الاستعمال و سياقاته الداخلية و الخارجية ، والتحسس من كل ما من شأنه أن يحدد السمات المائزة لكل مفهوم .

ويمكن إجمالا بخصوص ورود "الختم" و " الطبع " في الاستعمال القرآني ملاحظة ما يلي:

47 - الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق ، ص497

48 - خصائص التعبير القرآني : 303/2

أولا : " الختم " في الاستعمال القرآني من جهة الملابسة والتعلق ـ كما نبهت عليه الدكتورة عائشة عبد الرحمن ـ أفسح مجالا من "الطبع" . حيث وقع " الختم" في القرآن الكريم على "القلب" وعلى السمع والأفواه ، كما ورد نعتا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وللرحيق الذي يسقى منه الأبرار في الجنة .

ثانيا : لم يرد " الطبع" في الاستعمال القرآني واقعا إلا على " القلب " و " السمع " و " الأبصار" .

ثالثا : " الختم " في استعمال القرآن الكريم يقع على قلب الكافر الذي لم يدخل فيه الإيمان ابتداء . فهو قلب موصد لم ينفذ إليه شيء من نور الحق . وهذا خلافا لمفهوم " الطبع " الذي يقع على قلب الكافر الذي لم يعرف الحق ولم يؤمن به، وعلى قلب المنافق الذي وصل إليه نور الحق وصدق به ثم أنكره وكفر. والأصل في هذا الملحظ ـ بالإضافة إلى تتبع المفهومين من جهة السياق ـ تتبع مراحل تنزل المفهومين وربطهما بواقع الدعوة ومراحلها : فإذا كان المفهومان قد بدأ نزولهما في مرحلة واحدة من تاريخ الدعوة تقريبا ؛ فإن مفهوم "الختم " قد توقف في بداية العهد المدني مع نزول القسم الأول من سورة البقرة ـ التي لا خلاف بين المفسرين في كونها من أول ما نزل بالمدينة ـ في حين استمر نزول " الطبع "، وكان آخر تنزل له في سورة التوبة التي لا خلاف بين المفسرين وأهل السير في نزولها بعد غزوة تبوك أي في آخر العهد المدني .

رابعا : الختم على القلب استعمل في القرآن الكريم للدلالة على إغلاق القلب والحول بينه وبين القيام بالوظائف التالية :

ـ العقل والفهم كلية وبوجه عام .

ـ عقل الآيات وتبين أدلة الإيمان بوجه خاص .

ـ تلقي الوحي بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم بوجه أخص وذلك في سياق النفي على ما تقدم .

أما الطبع فمتعلقه في استعمال القرآن الكريم الوظيفة الثانية أي عقل آيات الله وتبين دلائل الإيمان به سبحانه على وجه الخصوص .

و تأسيسا على هذه الملاحظ الأربعة يمكن الخلوص إلى أن العلاقة بين "الختم " و " الطبع " علاقة عموم و خصوص إضافيين و ليست علاقة عموم وخصوص مطلق كما ذهبت إلى ذلك الدكتورة عائشة عبد الرحمن . إذ الختم من جهة الملابسة والتعلق و إن كان أفسح مجالا من الطبع فإنه لم يقع على " الأبصار " كما أنه لم يقع على قلوب المنافقين و ذلك خلافا للطبع الذي وقع على " الأبصار " كما وقع على قلوب المنافقين .

وفي وقوع " الختم " على الأفواه والرحيق وعدم وقوعه على الأبصار و على قلوب المنافقين ، ما لا يخفى من التأكيد على أن معنى الإغلاق وسد المنافذ آصل في " الختم " منه في " الطبع " ، وعلى المناسبة التامة بين استعمالهما في القرآن الكريم و بين أصل دلالتهما اللغوية .

وبهذا يتبين جليا أن تفسير الختم بالطبع كما درج على ذلك المفسرون ، من شأنه أن يفوت فقه المفهومين وميز أحدهما من الآخر و أن يعكر على المفسر التبين الدقيق لبعض نصوصهما . كما تتكشف وجوه من الفرق بين الطبع والختم لم يلتفت إليها بعض العصريين من الدارسين . و في ذا و ذاك ما يؤكد دقة المنهج المعتمد في الدرس و التحليل و تحديد العلاقات بين المفاهيم القرآنية . و بالله التوفيق .

المصادر و المراجع

1. أساس البلاغة ، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، بيروت: دار الفكر، 1409 هـ / 1989 م .
2. الإعجاز البياني و مسائل ابن الأزرق ، الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، مصر: دار المعارف، 1971 م. سلسلة الدراسات الأدبية، رقم: 63.
3. الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، ابن المنير ، أحمد بن محمد ، بهامش الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري، د م ، الدر العالمية ، د ت .
4. البحر المحيط في التفسير ، أبو حيان الأندلسي ، محمد بن يوسف ، تحقيق الشيخ عدنان العشا حسونة ، بيروت : دار الفكر ، 1412هـ /1992 م .
5. البرهان في توجيه متشابه القرآن ، الكرماني ، محمود بن حمزة ، تحقيق عبد القادر عطا ، ط 1 ، بيروت دار الكتب العلمية ، 1406 هـ / 1986 م .
6. البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، بيروت : دار المعرفة ، د ت .
7. التبيان في أقسام القرآن ، ابن القيم ، شمس الدين محمد بن أبي بكر ، د م : دار الفكر ، د ت .
8. التحرير و التنوير ، محمد الطاهر ابن عاشور ، الدار التونسية للنشر و الجماهيرية العربية الليبية : الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان ، د ت .
9. تدريب الراوي في شرح تقريب النووي ، السيوطي ، أبو الفضل عبد الرحمن جلال الدين ، بيروت : دار الفكر ، 1414 هـ / 1993 م .

10. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، المنذري ، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي ، ضبط أحاديثه وعلق عليه مصطفى محمد عمارة ، ط 1 ، بيروت : دار الكتب العلمية، 1406 هـ /1986 م .
11. تفسير غريب القرآن ، ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1398 هـ / 1978 م .
12. تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي ، ط 1 ، بيروت : المكتبة العصرية ، 1413 هـ /1993 م .
13. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، الطبري ، محمد بن جرير ، بيروت : دار الفكر ، 1408 هـ / 1988 م .
14. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ط1، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1408 هـ / 1988 م .
15. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني ، الألوسي ، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود ، قرأه و صححه محمد حسين العرب ، بيروت : دار الفكر ، 1414 هـ / 1994 م .
16. زاد المسير في علم التفسير ، ابن الجوزي ، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد ، خرج آياته و أحاديثه و وضع حواشيه أحمد شمس الدين ، ط، 1 بيروت : دار الكتب العلمية ، 1414 هـ / 1994 م .
17. السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية ، د. أكرم ضياء العمري ، ط 6 ، المدينة المنورة : مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ / 1994 م .
18. صحيح البخاري، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ط 1 ، بيروت: دار الكتب االعلمية ، 1410 هـ / 1989 م (مع فتح الباري لابن حجر، طبعة مصورة عن الطبعة التي حققها عبد العزيز بن عبد الله بن بار و رقمها محمد فؤاد عبد الباقي)

19. صحيح مسلم ، مسلم ، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري ، حققه وفهرسه : عصام الصبابطي وحازم محمد وعماد عامر ، ط 1 ، القاهرة : دار الحديث ، 1415 هـ 1994 م . (مع شرح النووي)
20. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ابن حجر ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، ط 1 ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1410 هـ / 1989 م .
21. الفروق في اللغة ، أبوهلال العسكري ، الحسن بن عبد الله ، ط 7 ، بيروت دار الآفاق الجديدة ، 1411 هـ / 1991 م .
22. في ظلال القرآن، سيد قطب، ط7، بيروت: دار الشروق، 1398 هـ/1978م.
23. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، بيروت: دار الجيل، د ت .
24. الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، الزمخشري ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر ، د م : الدار العالمية ، د ت .
25. لسان العرب المحيط ، ابن منظور ، أبو الفضل محمد بن مكرم ، بيروت : دار صادر ، د ت .
26. معاني القرآن، الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار و آخرون ، د م: الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، د ت .
27. معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري،شرح وتحقيق: الدكتور عبد الجليل شلبي،ط1، بيروت: عالم الكتب، 1408 هـ/ 1988 م .
28. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ، الرازي ، فخر الدين ، ط 1 ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1411 هـ / 1990 م .
29. مفردات ألفاظ القرآن ، الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، تحقيق : صفوان عدنان داوودي ، ط 1 ، دمشق الدار الشامية ـ بيروت : دار القلم ، 1412 هـ / 1992م..
30. مقاييس اللغة ، ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق : عبد السلام هارون ، د م ، دار الفكر ، 1399 هـ / 1979 م .
31. النشر في القراءات العشر ، ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، أشرف على تصحيحه و مراجعته : علي محمد الضباع، د م: دار الفكر، د ت .

مصطلح الاجتهاد
عند الإمام الشاطبي (ت:790 هـ)

د. فريد الأنصاري(*)

بيان الرموز والاختصارات

م: الموافقات.

ع: الاعتصام.

فت: فتاوى الإمام الشاطبي.

نش: الإفادات والإنشادات.

ن: انظر!

هـ.م: هامش الموافقات.

(كذا!): عبارة قد ترد داخل النصوص من (الشواهد)، أو بعدها؛ للتنبيه على خطأ ما في الأصل، أو للدلالة على غرابة ما تتضمنه من رأي، ولا ترد غالبا إلا في المناقشات الواردة بالهوامش.

رقمان يفصل بينهما خط مائل، في الإحالات بالهامش، يعني أن الرقم الأول مشير إلى الجزء من الكتاب المحال عليه، والثاني إلى الصفحة. مثل: 25/1.

مصطلح (الاجتهاد)
عند الشاطبي (790 هـ)

مقدمة:

يعتبر مصطلح (الاجتهاد) في الفكر الفقهي والأصولي من أضخم المصطلحات العلمية دلالة، وأكثرها اكتنازا. فالدرس الأصولي هو ميدانه ومجاله،

* - أستاذ بكلية الآداب ، مكناس ، المغرب.

على المستوى النظري. وهو منه كالمحور من مدارات الأفلاك، فكل مباحثه إنما تدور عليه، وكل قضاياه تنطلق منه وإليه. وأما الدرس الفقهي فهو نتيجته، على المستوى التطبيقي. وكل أحكامه وقواعده إنما هي مستلة وراجعة إليه، فلا شيء منها قائم إلا به!

ومن هنا كان هو مفتاح المفاتيح في الدرسين معا: الفقهي والأصولي. ولذلك فإن له مع العلماء الأعلام، من الفقهاء المجددين، وقفات خاصة، قد لا تجدها عند أي منهم! وأبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأصولي المجدد (790 هـ)، واحد من هؤلاء الذي شكلوا المنعطفات الكبرى، من تاريخ العلم في المجال الأصولي. ودراسة مصطلحه تعتبر لذلك نوعا من الكشف عن بعض حقائق العلم وغوامضه، وضربا من الكشف لأسرار تطوره، وجديد مفاهيمه. ومصطلح (الاجتهاد) عنده مثال قوي لهذا. ولذلك أحببنا أن نقدمه نموذجا تطبيقيا؛ لبيان حقيقة هذه الدعوى. ونعرضه بحول الله ضمن خمسة محاور، هي كما يلي:

- أولا: التعريف:

أ- في اللغة:

أصل استعمال مادة (جهد) في اللغة يرجع إلى معنى (المشقة). وعنه تفرعت سائر المعاني، بسائر الصيغ والاستعمالات. قال ابن فارس: "الجيم، والهاء، والدال: أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه"[1]. وقد عمل في (مقاييسه) على ربط الصلة بين كل استعمال - مهما بعد عن الأصل - وبين معنى (المشقة) - كما جرت عادته في مثل هذا. حتى إنه في شرح "المجهود" قال هو: "اللبن الذي أخرج زبده، ولا يكاد ذلك [يكون] إلا بمشقة ونصب"[2] وقال أيضا: "فلان يَجْهَدُ الطعامَ: إذا حمل عليه بالأكل الكثير الشديد"[3]. وقد فصلت المعاجم - التي جاءت بعد - في

1 - المقاييس: (جهد) ن. أيضا: مجمل اللغة: (جهد).

2 - المقاييس: (جهد).

3 - المقاييس: (جهد).

المادة دون أن تخرج عما أصله ابن فارس فيها. قال الأصفهاني: "الجَهْد والجُهْد: الطاقة والمشقة. (...) قال تعالى: (والذين لا يجدون إلا جُهْدَهم)[4] وقال تعالى: (وأقسموا بالله جَهْدَ أيمانهم)[5] أي حلفوا واجتهدوا في الحلف؛ أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم. والاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة. يقال جَهَدْتُ رأيي وأَجْهَدْتُه: أتعبته بالفِكْر."[6] قال الزمخشري مستشهدا على هذا المعنى: "أصابه جهد: مشقة. قال رؤبة:

أشكو إليك شدة المعيشِ وجَهْدَ أعوامٍ نَتَفْنَ ريشي!"[7]

وفي اللسان: "الجَهْدُ، والجُهْد: الطاقة. تقول: اجْهَدْ جَهْدَكَ. وقيل: الجَهْد المشقة. والجُهْدُ: الطاقة. (...) قال ابن الأثير: قد تكرر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث. وهو بالفتح: المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم: الوسع والطاقة. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير. (...) وجَهَدَ يَجْهَدُ جَهْداً، واجْتَهَدَ؛ كلاهما: جَدَّ (...).

والاجتهاد والتجاهُدُ: بذل الوسع والمجهود (...) في طلب الأمر. وهو افتعال من الجهد"[8]. ومهما يكن من اختلاف الاستعمالات؛ فإنها رغم ذلك ترجع كلها إلى معنى المشقة والنصب، كما هو واضح في أغلب النصوص السالفة. وإنك لا تعدم سببا تربط به أيا منها بهذا المعنى الذي جعله ابن فارس هو الأصل لها جميعا.

ومن هنا كان تعريف (الاجتهاد) لغة في قول الراغب الأصفهاني أكثر دقة، وذلك في قوله السالف الذكر: "الاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة. يقال: جَهَدْتُ رأيي وأجهدته: أتعبته بالفِكْرِ."

4 - التوبة: 79.

5 - الأنعام: 109، والنحل: 38، والنور: 93، ثم فاطر: 42.

6 - المفردات: (جهد).

7 - الأساس: (جهد).

8 - اللسان: (جهد).

ومنه انتُقل إلى المعنى الاصطلاحي الشائع، الوارد في معاجم الاصطلاح. قال الجرجاني: "الاجتهاد في اللغة: بذل الوسع، وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع؛ ليحصل له ظن بحكم شرعي."[9]

وقال أيضا: "الاجتهاد: بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال"[10].

ب- وأما في اصطلاح الشاطبي؛ فالاجتهاد هو:

- الاجتهاد: هو استفراغ الوسع: وإبلاغ الجهد، في تحصيل العلم أو الظن بالحكم؛ طلبا لمقصد الشارع المتحد.

وهذا تعريف مركب من تعريفين للاجتهاد، أوردهما أبو إسحاق في سياقين مختلفين. وهما رغم اختلافهما لا يتعارضان، ولا يتناقضان، وإنما يتكاملان ويتواصلان، ولذلك رأينا أن نجمع بينهما في التعريف الموحد المذكور؛ قصد تقديم تصور أشمل لمصطلح (الاجتهاد) عند الشاطبي. وهذا التعريف الموحد متضمن لبيانين: الأول وظيفي، والثاني مقاصدي. وإنما كان كذلك بناء على طبيعة التعريفين اللذين ركب منهما[11] وهما:

- الأول: قول أبي إسحاق: "الاجتهاد: هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم."[12] وهذا هو التعريف الوظيفي - كما عبرنا - وهو قريب مما اشتهر من تعريفات الأصوليين للاجتهاد.

---

9 - التعريفات: 10.

10 - التعريفات: 10.

11 - ومن هنا كان أكمل وأشمل لمقصود الشاطبي من المصطلح، تماما كما تجتمع - عند المناطقة - في التعريف الواحد الفصول، والخواص، والأعراض، فيتم لهم الحد على شروطه الموصوفة عندهم. وما كنا ساعين إلى هذا بالقصد الأول؛ لولا ضرورة الجمع بين التعريفات الواردة عند أبي إسحاق للمصطلح المذكور، بعد أن تبين أن الغرض منها ليس هو تمييز عدة مفهومات للمصطلح الواحد، بقدر ما كان الغرض بيان بعض أركان الماهية دون بعض، حسب قصد السياق الذي ورد فيه كل تعريف. فإنما هو مفهوم واحد، له فصول، وخواص، وأعراض، كما قلنا.

12 - م113/4.

والقصد بكونه (وظيفيا) أنه يعرف المصطلح باعتبار وظيفته، التي هي (تحصيل العلم أو الظن بالحكم).

الثاني: قول أبي إسحاق: الاجتهاد هو "استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد، في طلب مقصد الشارع المتحد."[13] وهذا هو التعريف المقاصدي؛ لأنه كما ترى عرف الاجتهاد باعتبار (قصد) المجتهد من (تحصيل العلم، أو الظن بالحكم)، الذي هو (طلب قصد الشارع المتحد).

وإليك بيان كل ذلك مفصلا من خلال دراسة التعريف الجامع لما ذكر.

فقوله: "استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد" يعني إحكام الاستدلال وإتمام طلب الدليل؛ إذ المقصود بذل غاية الوسع والجهد، بحثا، واستقراء للأدلة، ووجوه دلالتها، حتى يعذر المجتهد وتبرأ ذمته، بل حتى يكون قد حقق (اجتهادا) لا (زلة). إذ كل ميل عن الصواب إن حصل من غير (استفراغ للوسع) اعتبر (زلة) لا (خطأ). و(زلة العالم) ـ باصطلاح الشاطبي ـ[14] "لا يصح اعتمادها خلافا في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف محلا. فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يعد في الخلاف **الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف. وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا!**"[15] وقال عن المجتهد المخالف لعمل الأولين: قد "يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده **غاية الوسع**، أولا، فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه، وقصر فيه؛ فهو آثم."[16] والجمع بين النصين المذكورين يدلك على أن (غاية الوسع) إنما هي الصدور (عن أدلة معتبره في الشريعة، كانت مما يقوى أو

13 - م128/4.

14 - قال: "زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليدا له!" م170/4.

15 - م172/4.

16 - م75/3.

يضعف)، مع (مصادفتها)، أي مع جمعها إلى بعضها، وحسن تنزيلها، كما سيأتي. فبذل غاية الوسع إذن هو أساس الاجتهاد. قال في حال التعارض: "الوسط غامض لابد فيه من بلوغ حد الوسع: وهو الاجتهاد"[17]. وقال عن الاستحسان البدعي: "إنه لا فائدة في اشتراط الاجتهاد؛ لأن المستحسن بالفرض لا ينحصر في الأدلة، فأي حاجة إلى اشتراط الاجتهاد؟"[18].

وكما ذكرت ليس (استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد) مقتصراً على طلب الدليل فقط، وإنما (مصادفته) أيضا، كما عبر أبو إسحاق. يعني من حيث الجمع بين الأدلة، وقطع احتمالاتها، أو حسن ترجيح راجحها، وبيان مرجوحها، ثم تنزيل ذلك على المحل المناسب، أي ربط الدليل بمدلوله الخارجي الحقيقي. قال: "لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا؛ حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا، إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما. فالعام مع خاصه هو الدليل!"[19] ثم إن "المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما! ومعين لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك"[20] وبذلك فقط يكون المجتهد قد (استفرغ وسعه وأبلغ جهده). فإما يصيب، وإما يخطئ ويكون معذوراً. "فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال" كما عبر قبل. وإلا كان ما انتهى إليه (زلة)، لا (اجتهادا)!

وأما قوله "في تحصيل العلم أو الظن بالحكم" فهو الغاية من "استفراغ الوسع"، أعني الغاية الوظيفية، التي من أجلها اجتهد المجتهد. إلا أن المشهور عن الأصوليين أن الاجتهاد (ظن)[21]، بيد أن أبا إسحاق ههنا قد زاوج في تحصيل

17 - م4/90.
18 - ع2/381.
19 - م3/90.
20 - م3/76.
21 - قال الجرجاني: الاجتهاد: هو "استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي" التعريفات: 10.

الحكم بين (العلم) و(الظن)! فأما الظن فهو الغالب بل (الأكثري) باصطلاحه[22] على العملية الاجتهادية؛ إذ الاجتهاد إنما يغلب حصوله حيث تتعارض الأدلة، أو تتردد الدلالة، أي حيث يكون مجذوبا بين طرفين، سواء كانا دليلين أو دلالتين، فيكون الاجتهاد بعد ذلك هو (ما يظهر) للمجتهد، أي يغلب على ظنه كما سيأتي. فما كان "محل نظر واجتهاد، فيغلب أحد الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد والله أعلم!"[23] وإنما يكون الحكم "محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه"[24] قال رحمه الله: "إن الله تعالى ذكر الكفار بسيء أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم؛ ليقوم العبد بين هذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، (...) فهو بين الخوف والرجاء، **من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما**؛ وإن كان مسكوتا عنه؛ لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما **مأخوذ الجانبين، كمحال الاجتهاد لا فرق!**"[25] وهذا الاشتراك المذكور في النص على سبيل التمثيل، هو الاشتراك الذي يدخل على الأدلة، ليس من حيث المفهوم اللغوي فحسب، ولكن أيضا من حيث كون الدليلين قد يشتركان في الدلالة على الحكم، رغم اختلافهما. فهو يأخذ من كل منهما بطرف، فيكون (محل اجتهاد). قال في مثل هذا السياق: "فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها؛ لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد. (...) وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنه يصير بصيرا بمواضع الاختلاف."[26] و(مواضع الاختلاف): هي (محال الاجتهاد)، التي لا سبيل إلى التعامل معها إلا (بتغليب الظن). قال: "مجال الاجتهاد، ومجالات الظنون لا تتفق عادة! (...)

22 - ذكر أن الشارع منع ما "هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري" م364/2.

23 - م283/1.

24 - م178/3.

25 - م285/3 - 286.

26 - م160/4. ن. مثله في: م121/1، م293/1، م162/2، م228/2.

فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم **باتباع ما غلب على ظنونهم**"[27] ولذلك كان من الطبيعي ألا يكون المعنى المقطوع به محل اجتهاد؛ لأنه ببساطة ليس محل ظن. قال: "فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلا للاجتهاد. وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعا."[28].

ومهما ابتعد الحكم عن منطوق النصوص كان أوغل في الظنية والتردد؛ لأن الحكم يكون - كما قال - "إما بالنص وإما بالاجتهاد"[29] وههنا يلجأ إلى الاستدلال بوسائل الاجتهاد العقلية المختلفة، من قياس، واستصلاح، واستحسان. ومعلوم أنها جميعا لا تقوم من حيث هي اجتهادات جزئية إلا على الظن![30] ولذلك قال عن الأخذ بالرخصة الجزئية - أي حيث هي فقه وتنزيل، أو تحقيق مناط، لا من حيث هي (أصل) -: "لا يقال كيف يكون اجتهاديا وفيه نصوص كثيرة، كقوله تعالى: "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه"[31]"[32] فحضور النصوص يلغي الاجتهاد بغيرها من وسائل. فيحصل التردد بعد ذلك، والظن في تعيين العلل، وتقريب الفروع منها؛ أو في الدخول تحت المقاصد المصلحية العامة، كما في الاستصلاح. وكفى بذلك أمواجا من الظنون، تتردد بصاحبها بين هذا (التقريب) أو ذاك!

---

27 - ع395/2.

28 - م156/4.

29 - م154/1.

30 - معلوم أنها من حيث هي (أصول) إنما تقوم على القطع. قال: "ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين، لتعمل به كان العمل ظنيا لا قطعيا، وكذلك سائر المسائل ولم يكن ذلك قادحا في أصل المسألة الكلية".م283/2.

31 - البقرة: 173.

32 - م329/1.

ومن هنا لم يكن المجتهد مكلفا بإصابته ـ من حيث بيان الدلالة أو الاستدلال ـ (لما في نفس الأمر) وإنما (اتباع ما غلب على ظنه) كما عبر الشاطبي من قبل. قال رحمه الله: "والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه. والأنظار تختلف باختلاف القرائح، والتبحر في علم الشريعة. فلكل مأخذ يجري عليه وطريق يسلكه بحسبه، لا بحسب ما في نفس الأمر"[33].

ولذا كان الاجتهاد عملية ظنية تقود إلى الظن. هذا في الغالب الأكثري.

وأما (تحصيل العلم بالحكم)، فهو قليل. ولذلك لم يُشَر إليه في تعريفات الأصوليين للاجتهاد كما أسلفنا، ليس لانعدامه، ولكن لندوره، وخروج التعريف بالظن مخرج الغالب كما يقولون. ويتصور حصول العلم بالحكم عن طريق الاجتهاد، ليس من خلال الدليل القطعي؛ لأن الدليل إذا كان مقطوعا به، ثبوتا ودلالة، ولم يعارضه ما هو مثله، أو أقوى منه، وسلم من كل عوارض الظنون حتى صادف محله؛ لم يكن إعماله اجتهادا وإنما حكما بالنص، كما تبين. وقد سبق قوله: "فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه (...) وليس محلا للاجتهاد" كما سبق أن "مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة؛ (...) فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم". ومن هنا كان جوهر الاجتهاد ظنا! وإنما (العلم) المقصود في التعريف يحصل عن ازدياد في (قوة) المرجحات إلى درجة تنتقل بحصول الحكم، من الظن إلى العلم!

فهو (علم إضافي) إذن. بمعنى أنه ـ من جهة ـ تطور عن الظن الذي هو أصله. ثم هو من جهة أخرى إنما يكون كذلك ـ أي علما ـ بالإضافة إلى صاحبه. أعني المجتهد لا سائر النظار المجتهدين، تماما كما تختلف مدارك الأبصار في الرؤية للشيء البعيد، فيخايله الأعشى الحسير ـ ظنا ضعيفا ـ أنه كذا، ويخايله الأقوى أوضح وأجلى، ثم الأقوى فالأقوى؛ حتى يقطع بكونه كذلك صاحب النظر القوي الثاقب. ولكن يقينه و(علمه) يبقى كذلك بالنسبة إليه، لا بالنسبة إلى أنظار

33 - م3/94 ـ 95.

الآخرين؛ إذ لا أحد منهم يبصر ببصره! قال أبو إسحاق: "مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد، والأضعف؛ حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو رجع إلى قسم المتشابهات، (...) وإن قوي في إحدى الجهتين، فهو قسم المجتهدات! وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين (...) وأن الإضافي إنما صار إضافيا؛ لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين، وعند بعض من الطرف الآخر"[34].

هذا هو الوضع الأول من الظن والتردد، لكن يمكن أن (تنتهي مراتب الظنون إلى العلم)، بهذا المعنى، بأمور كثيرة تقطع الاحتمال بالنسبة إلى الناظر؛ فترفع الحكم عنده من درجة الظن إلى درجة العلم. من ذلك مثلا ما أسلفناه من قوله إن "المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها. والنظر في أعمال المتقدمين **قاطع لاحتمالاتها حتما! ومعين لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك. فهو عون على سلوك سبيل الاجتهاد عظيم**"[35]. فهذه صورة عن الاجتهاد الذي ينتج (العلم) لصاحبه. ونقول لصاحبه؛ لأن المسألة الواحدة تتردد بين أنظار المختلفين عبر مراتب متعددة، لكنها محصورة بطرفين أحدهما هو الشك، والآخر هو العلم، وبينهما تتفاوت مراتب الظنون. و"كل واحد وما أداه إليه اجتهاده"[36] كما قال.

ويحصل (العلم) بالنسبة للمجتهد أيضا، عبر وسيلة (الاستقراء)، أي استقراء الأدلة ووجوه دلالتها؛ حتى يقطع بالمدلول! قال رحمه الله: "استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد. (...) وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في

34 - م4/156 - 157.
35 - م3/76.
36 - م3/190.

مثل هذه القضية مفيدا للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"[37].

وأما قوله: "في طلب مقصد الشارع المتحد" فهو الخاصية المقاصدية للتعريف، وهي ترمي إلى بيان ثلاثة أمور:

- الأول: أن المجتهدين مهما اختلفوا فإنهم متفقون من حيث القصد، أي أن قصدهم جميعاً واحد هو إدراك قصد الشارع.

- والثاني: أن قصد الشارع من الدليل مهما تعددت الدلالات والاحتمالات، إنما هو واحد! فالاجتهاد إذن إنما هو بذل غاية الوسع في طلب مقصد الشارع، الذي يكمن وراء إصابة الحكم الشرعي. والحكم الشرعي إنما هو مظنة لتحقق قصد الشارع. قال أبو إسحاق: "وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه؛ لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هناك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد، فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو: مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد، في طلب مقصد الشارع المتحد. (...) وإنما الجميع محومون على قول واحد، هو قصد الشارع عند المجتهد. لا قولان مقرران. فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وَضْعُ موضعٍ للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد!"[38].

والحكم كما قلنا إن هو إلا مظنة لقصد الشارع، أي المصالح المستجلبة، أو المفاسد المستدرأة. ولذلك فقد تفيد ظواهر النصوص، أو ظاهر القياس، حكما، ولا يكون تحته قصد حقيقي للشارع، حيث يتبين للمجتهد أن ذلك الحكم نفسه غير مقصود، بل المقصود الشرعي غيره، بناء على أصل (المآل)[39]. وهو أوضح

37 - م2/6 ـ 7.

38 - م4/128.

39 - ن. المصطلح مدروسا في المصطلح الأصولي عند الشاطبي للكاتب (تحت الطبع).

مثال على مقاصدية الاجتهاد لدى الشاطبي. قال: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا. كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، **وذلك أن المجتهد لا يحكم عن فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام، أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل: [فقد يكون] مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها. فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة!**"[40] ومن هنا كانت أغلب قواعد المآل عبارة عن (عدول عن حكم الأصل)، كسد الذرائع، والاستحسان، ومراعاة الخلاف[41]. وهو ما يؤكد قولنا عن (الحكم): إنما هو مظنة لقصد الشارع، وليس هو عينه، اللهم إلا أن يكون كذلك (بالقصد الثاني)، لا (بالقصد الأول). وهذا معنى قول الشاطبي "الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك. ولا يصح فيها غير ذلك."[42]

والمقصود بالقول الواحد: قصد الشارع المتحد، الذي هو غاية المجتهدين من الاجتهاد كما قرره في التعريف! ومن هنا كان قوله عنه: إنه "استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد" كما سبق، غير مكرر للتعريف

40 - م4/194 - 195.

41 - ن. هذه المصطلحات مدروسة ضمن (المآل) في المصطلح الأصولي عند الشاطبي (تحت الطبع).

42 - م4/118.

الآخر، ولا ملغيا له، أعني "استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"، بل هما يتكاملان ويتواصلان، كما تتواصل (العلة) (بالحكمة)، على الاصطلاح المشهور أي باعتبار أن الأولى مظنة للثانية. ومن هنا كان الجمع بين الصيغتين في تعريف واحد، أدق، وأكمل، وأشمل، والله أعلم.

إن الاجتهاد عند الشاطبي بهذا المعنى أشبه ما يكون بالأعمال التعبدية، المختلفة في الأشكال، المتفقة في الجوهر؛ لأن "التردد بين الطرفين تحر لقصد الشارع المستبهم بينهما، من كل واحد من المجتهدين، واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده. (...) فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع، الذي هو واحد. (...) ومن هنا يظهر وجه الموالاة، والتحاب، والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، فاختلاف الطرق غير مؤثر. كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وآخر يقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة. (...) فكذلك المجتهدون، لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع، صارت كلمتهم واحدة، وقولهم واحدا. (...) والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، **بل ليتعرف منها المقصد المتحد. فلابد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح. والله أعلم**"[43] فأنت ترى إذن من خلال هذا النص والنصوص التي قبله أن الاجتهاد في العمق عمل تعبدي، ظاهره إدراك الحكم الشرعي، وباطنه موافقة قصد الشارع. تماما كسائر الأعمال التعبدية في الإسلام.

- والثالث: أن حصول (مقصد الشارع المتحد) لن يتم حقيقة إلا بعد تنزيل الحكم على الصورة الموافقة. أي بعد (تحقيق مناطه). وبذلك يجمع هذا التعريف كل مراحل الاجتهاد كما هي عند الشاطبي. وهي الفهم، والاستنباط، والتنزيل، أو التحقيق؛ لأن بها جميعها يتحقق قصد الشارع من التشريع على التمام والكمال. فهي ثلاث مراحل. تكون ماهية الاجتهاد على الاستغراق والشمول لكل أصنافه في فكر أبي إسحاق. وبيان ذلك مفصلا هو كما يلي:

---

43 - م4/221 - 222.

– **المرحلة الأولى: الفهم**: وهو من مقتضيات قوله: "استفراغ الوسع" لأن هذا كما ذكرنا إنما هو إحكام الاستدلال بإتمام طلب الأدلة، ووجوه دلالتها. وذلك حتى يحصل الفهم الصحيح، الكاشف عن قصد الشارع من الخطاب. فالفهم إذن هو أولى المراحل الاجتهادية، ولذلك جعله أول الشروط لبلوغ درجة الاجتهاد. قال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح[44] (فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف، محتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول وفي استنباط الأحكام ثانيا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا."[45] فالفهم هو أول الاجتهاد الذي تنبني عليه كل مراحله.

والمقصود بالفهم كما يتبين من النص هو فهم قصد الشارع، أي المصالح، والحكم الكامنة وراء كل نص. لكن هذا لن يحصل إلا بعد الفهم الأولي، أعني الفهم اللغوي للنص. وذاك متضمن لهذا التزاما وضرورة. إذ وجدنا أبا إسحاق يعتبر (الاجتهاد في العربية) جزءاً من ماهية الاجتهاد الفقهي. قال: "وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية، التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصورا وتصديقا: كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه ذلك.

---

44 – م6/2.

45 – م105/4 إلى 107.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب!"[46] وقال في السياق نفسه مفسرا ومفصلا: "فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو (...) علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان (...).

فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة! أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة. والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة. (...) وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولا، فلابد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني، ومن سواهم."[47] فبقدر فهمك للخطاب العربي يكون قدرك في فهم الخطاب الشرعي وقصد الشارع منه؛ لأن

46 - م4/117 - 118.

47 - م4/114 - 115. وقال على سبيل الجدل مدافعا عن هذا الرأي: "ولا يقال إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه (...) وإنما يكفيه أن يحصل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب والسنة؛ لأنا نقول: هذا غير ما تقدم تقريره. وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه، ومقيده، ونصه، وفحواه، ولحنه، ومفهومه. وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد! ثم قال: والتخفيف فيه: لا يشترط فيه أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وأن يعلم جميع اللغة، ويتعمق في النحو. وهذا أيضا صحيح، فالذي نفى اللزوم فيه ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة، ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة! وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه! وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالة في الدين وعلما في الأئمة المهتدين!" م4/116 - 117.

أول الاجتهاد الفقهي تفسير، أو تأويل للظواهر، أو تنقيح للمناط! ومعلوم أن كل ذلك من صلب ماهية الاجتهاد الفقهي، كما أنه واضح أن كل ذلك ليس سوى بحث في دلالة النصوص، أي في لغتها! وإنما "الظواهر تخرج عن مقتضى ظهورها بالاجتهاد"[48]، والمجتهد في الشريعة: "حكمه ما أداه إليه اجتهاده؛ لأن اجتهاده في **الأمور التي ليست دلالتها واضحة** إنما يقع موقعه، على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع، والأولى بأدلة الشريعة"[49] وقال عن الاجتهاد "المسمى بتنقيح المناط: (...) إنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر."[50] وكذلك الأمر بالنسبة للاجتهاد "المسمى بتخريج المناط: (...) وهو الاجتهاد القياسي"[51] إنما يقوم في (أصله) على (الفهم)؛ لأن "الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية."[52] إذ (التخريج) (كالتنقيح): بحث في العلة باعتبارها كامنة في النص اللغوي. وإنما يختلفان في مقدار الظهور والخفاء؛ ولذلك قال: "فإن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل."[53] والمقصود (تخريج المناط).

إن الاجتهاد إذن يبدأ بالفهم، الفهم لقصد الشارع من الخطاب، تنقيحا، أو تخريجا، أو ما يخدم ذلك، من تأويل للظواهر ونحوه. ويدخل في فهم قصد الشارع

48 - ع182/1.

49 - ع502/2 ـ 503.

50 - م95/4 ـ 96. قال في تعريفه بهذا الموطن: "وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى"م95/4.

51 - م96/4. قال في تعريفه بهذا الموطن: "وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم"م96/4. ولم يرد في هذا ولا الذي قبله غير ما ذكر ههنا!

52 - م162/4.

53 - م164/4 ـ 165.

بهذا المعنى فهم قصده الدلالي، أو (الإفهامي)، وقصده (الابتدائي)[54] الذي هو عين المصالح والمفاسد، كما اتضح ذلك جليا من النصوص السابقة، ذلك أن الاجتهاد اللغوي متعلق أساسا بفهم الدلالة، أي أن "المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العرب في ذلك المقدار." [55] على حد تعبيره. ثم إن هذا إنما هو وسيلة لفهم القصد الابتدائي، أي الحِكَم والمصالح الكامنة وراء النصوص، وعللها، وأحكامها. وهو المقصود بقوله الوارد قبل: "فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم، في التعلم، والفتيا، والحكم بما أراه الله. (...) لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط."[56] وهو:

-**المرحلة الثانية: الاستنباط:** وهو استفادة الحكم الشرعي من الدليل. وذلك مقتضى قوله في التعريف "تحصيل العلم أو الظن بالحكم". فهو إذن عمل عقلي محض، مبني على القدرة الذاتية الفطرية في ربط الأسباب بمسبباتها، واستنتاج الآثار عن أماراتها، وعلاماتها. ذلك أنه إذا تحرر للمجتهد فهم الخطاب الشرعي، دلالة وقصدا؛ فقد تهيأ له الأمر حينئذ لإعمال إدراكه العقلي المجرد؛ لاستخراج المقتضى التشريعي الذي يتضمنه الأمر، أو النهي، أو علتهما. فالحكم هو ثمرة الفهم، والاستنباط هو المجهود العقلي لتحريره. ولذلك فهو لا يتعلق بالنص إلا من حيث إنه مبني على مرحلة الفهم. وإلا فهو يتعدى ذلك إلى الاستنتاج المنطقي من ربط الجزئيات بكلياتها، أي إدراك أن ذلك الجزئي هو فرد من أفراد ذلك الكلي؛ وربط الحِكَم المفهومة من قصد الخطاب بمظناتها؛ حتى يغلب على الظن، أو يعلم؛ أنها ترتبط بها ارتباط الأسباب بمسبباتها حسب ما تقتضيه أحكام

54 - وهو ما ذكره مركزا في قوله عن قصد الشارع بأنه: "يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام..." م5/2.

55 - م116/4 - 117.

56 - م105/4 إلى 107.

العقل، والعوائد الجارية في أمثالها، مع انتفاء موانع انسنادها إليها، من قواعد الاجتهاد المعلومة في أصول الفقه كالنسخ، وخصوص العلة، وعدم تعديها... الخ. فيدرك حينئذ أن الحكم الشرعي في هذه المسألة هو كذا أو كذا. قال عن الاجتهاد القياسي - وهو ضرب من الاستنباط -: "الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ؛ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه، وهو الأصل. وقد يؤخذ مسلما. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي"[57]. فالاجتهاد القياسي إنما يحتاج فيه إلى البحث اللغوي مادام في مرحلة الفهم، وهي المتعلقة بالبحث عن (المناط). أما ما عدا ذلك وهو الاستنباط فهو (راجع إلى النظر العقلي) على حد تعبيره.

والاستنباط هو في الحقيقة، جوهرة عقد الاجتهاد، وواسطته التي بها يعرف المجتهد. فلذلك كان أهم مراحل الاجتهاد؛ لأنه هو النتيجة، ولحظة النطق بالحكم، التي لا يبقى بعدها إلا العمل والتنفيذ! ولغلبة العمل الاستنباطي على العملية الاجتهادية برمتها سمى أبو إسحاق (الاجتهاد) (استنباطا)، رغم أن الاجتهاد فيه الاستنباط وغيره، مما رأينا ومما سنرى من تحقيق المناط عاما وخاصا، ولذلك جعله (علما مستقلا بنفسه). أي صناعة خاصة لا تختلط بغيرها من الصناعات، رغم أنه يتوقف على مقدمات من علوم أخرى، تؤخذ مسلمة أو تحقق من جديد، قال: "إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات"[58] ومعلوم أنه استثنى من ذلك علم العربية. - كما تبين - إذ جعل الاجتهاد فيه جزءا من الاجتهاد الفقهي. ومن هنا كان (الاجتهاد) مرادفا (للاستنباط) في كثير من نصوصه؛ لغلبة هذا على ذاك كما ذكرنا. قال مثلا عمن بلغ الرتبة الثانية من طلب العلم[59]: هل "صاحب هذه

57 - م4/164 - 165.

58 - م4/110.

59 - سيأتي تفصيل هذه الرتب بحول الله.

المرتبة متمكن جدا من الاستنباط، والاجتهاد؟"[60]. وقال عن البالغ الرتبة الثالثة ـ وهي أعلى الرتب، وصاحبها هو المسمى بالحكيم، والفقيه، والعالم ـ: "هذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. (...) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط."[61] وقال عن المقلدة: "ليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم."[62].

بيد أن الاستنباط في الحقيقة يبقى جزءا من الاجتهاد، وليس كل الاجتهاد، وإن كان أهم أجزائه التي بها يتميز عن سواه من العلوم.

المرحلة الثالثة: التنزيل: وهو توقيع الحكم الشرعي المستفاد بالنص، أو بالاستنباط، بتحقيق مناطه على العموم أو على الخصوص. وبهذا تكتمل العملية الاجتهادية، وتبلغ غايتها النهائية. ويدخل تحت هذه المرحلة "الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط"[63] قال أبو إسحاق: "لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك، منزلات على مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا، وقد لا يكون. وكله اجتهاد." [64]. وبهذا يتم على الحقيقة بلوغ (قصد الشارع المتحد) من استنباط الحكم، كما جاء في التعريف؛ لأن قصده إنما يتم بتحقيق مناطات الأحكام، إذ ما شرعت الشريعة إلا لتتنزل أحكامها في الخارج، لا لتبقى مجردات في التصور بلا تصديق!

60 - م4/227.
61 - م4/232.
62 - م4/293.
63 - م4/89.
64 - م4/93.

ولا ينقض ذلك قوله: "قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، **فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع**؛ (...) لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه."[65] وذلك مثل علم: "الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع، ومداخل العيوب فيها. (...) كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي، غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد."[66] فإن هذا لا يفيد أن لا علاقة لتحقيق المناط بمقاصد الشريعة، وإنما هو مقتصر على نفي اشتراط العلم بذلك بالنسبة للمتكفل بالتحقيق. ولكن لا يلزم عنه أن (تحقيق المناط) تحقيق لقصد الشارع من التكليف، سواء علم ذلك القصد أم لم يعلم. وسواء اجتهد المجتهد في الموضوع المحقق فيه، أم أخذه تقليدا من أهل الحرف والاختصاصات. و"العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء."[67].

ومعلوم أن تحقيق المناط ـ كما تبين ـ هو الكفيل وحده بتحقيق "قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها"[68]، و"قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة"[69]. قال في ذلك: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا."[70]. ولن يكون ذلك إلا بالاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط؛ لأنه "لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن"[71] كما سبق التنصيص عليه مفصلا.

65 - م4/165.
66 - م4/166.
67 - م4/167.
68 - م2/107.
69 - م2/168.
70 - م2/168.
71 - م4/93.

وبذلك يتم معنى الاجتهاد عند أبي إسحاق باعتباره (استفراغا للوسع وإبلاغا للجهد، في تحصيل العلم، أو الظن بالحكم؛ طلبا لمقصد الشارع المتحد). والله أعلم.

ثانيا: خصائصه:

1- وظيفته العلمية:

أساس وظيفة (الاجتهاد) هي التشريع، وضمان استمراره في الأمة. فمعلوم أن الحكم - كما قال الشاطبي - يكون "إما بالنص وإما بالاجتهاد."[72] فالنص هو أصل التشريع ومبتدؤه، ناطق بأحكام ثابتة، ومتضمن للتغيرات بواسطة العلل، والحكم، والمصالح. ووظيفة الاجتهاد هي استيعاب تلك المتغيرات بالكشف عن أحكامها؛ إلحاقا لها بأصولها ذات العلل القياسية، أو ذات الكليات المصلحية، ونحو ذلك. هذا بالإضافة إلى السهر على تطبيق الأحكام المنصوصة، والاجتهادية على السواء، عبر تحقيق مناطاتها.

فالاجتهاد إذن يتصور في مجالات ثلاثة:

- **الأول: مجال النصوص.** وهو المتعلق بالفهم، من تنقيح وتخريج، وما يلحق بهما من تأويل للظواهر، وكشف للغوامض... الخ، مادام النص من "الأمور التي ليست دلالتها واضحة"[73]. "أما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي، أو في الإثبات، وليس محلا للاجتهاد. وهو قسم الواضحات."[74].

-**الثاني: مجال العلل، والمعاني،** من المصالح والمفاسد. وهو المتعلق بالاستنباط، وإنشاء الأحكام، و"للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده"[75]. وفي هذا قيل: (لا اجتهاد مع وجود النص)؛ لأن إنشاء الأحكام إنما أسند إلى المجتهد حيث ينعدم النص. قال أبو إسحاق عن الصحابة: "إنما اختلفوا

72 - م154/1.
73 - ع502/2.
74 - م156/4.
75 - م245/4.

فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة، فيما لم يجدوا فيه نصا"[76] فيكون الشيء إذن؛ "موضع اجتهاد (...) عند عدم النص"[77] وإذا كان هذا مجال العلل والمعاني، فلا علاقة له بالمجال التعبدي. وإنما هو خاص بمجال العادات، والمعاملات، وما في معناها، مما بني على التعليل. قال: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني. وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[78]. ذلك "أن الشارع توسع في بيان العلل، والحكم، في تشريع باب العادات. (...) وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص. بخلاف العبادات، فإن المعلوم فيها خلاف ذلك"[79].

وهذا التقسيم إنما هو بحسب الغالب، إذ قد يكون من العادات ما هو تعبدي، لا يدخله الاجتهاد، فيُجرَى حينئذ مجرى العبادات، ويوقف عند نصوصه، لا تتعدى؛ لأنه إذ ذاك ليس مجالا للاجتهاد. قال: "الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد فلابد من التسليم، والوقوف مع النصوص، كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية، والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية؛ حتى يقاس عليها."[80].

- **الثالث: هو مجال تنزيل الأحكام بتحقيق مناطاتها الخاصة والعامة.** وهو عام في كل حكم شرعي سواء كان مستفاداً بالنص أم بالاجتهاد.

ومن هنا يتضح أن المجال الوظيفي للاجتهاد هو كل مجال التشريع، إما فهما، وإما استنباطا، وإما تنزيلا وتحقيقا، وإما كل ذلك جميعا. ولذلك كان

76 - م4/185 - 186.
77 - م1/163.
78 - م2/300.
79 - م2/306.
80 - م2/308.

الاجتهاد أساس علم أصول الفقه كله، الذي ما من كلية أو جزئية فيه؛ إلا وهي خادمة له. ولولا الحاجة إلى الاجتهاد لما كان شيء اسمه أصول الفقه.

2- رتبته الأسرية:

مصطلح (الاجتهاد) هو المفتاح الأول لكل المصطلحات المنتمية لأسرته الاصطلاحية، من (استنباط)، أو (تنقيح للمناط)، أو (تخريج) له، أو (تحقيق)، وكذا (المجتهد)، و(الاجتهادي)، و(المجتهدات)، وسائر المشتقات، أو غير ذلك من المصطلحات الداخلة في الدائرة الاجتهادية، أي التي تشكل جزءاً من معنى الاجتهاد، فصلاً كان أم خاصة أم عرضا. فكل ذلك تابع في الدرجة والرتبة لمصطلح (الاجتهاد). إذ بفهمه يفهم ما سواه من فروع اصطلاحية. ولا يلزم من فهم بعض فروعه فهمه على التمام والكمال، ولذلك كان هو المفتاح الأول كما ذكرت. بل إن دراسته لا تمكن من فهم المجال الاجتهادي فحسب، ولكن أيضا فهم مجال أصول الفقه كله؛ لأن هذا يقوم أساساً على ذاك!

3- قوته الاستيعابية:

أما هذه فهي مبنية على السابقة؛ لأن مصطلح (الاجتهاد) يستوعب كل المادة الأصولية تقريبا، بدءاً بباب الأحكام - كما هي مرتبة في الموافقات - فالمقاصد، فالأدلة. واستيعابه لكل ذلك: معناه أن قواعدها من قواعده، وأصولها من أصوله، فهي منه وإليه؛ لأنها جميعا إنما كانت من أجل خدمة (تحصيل العلم أو الظن بالحكم)، وذلك هو الاجتهاد. ومن هنا وجدنا معناه ينطلق من دراسة النصوص في دلالتها، ومناطاتها، ودراسة الأحكام في أدائها للمصالح أو المفاسد، وتكييفها على حسب ذلك في تحقيق مناطاتها. على نحو ما في الاجتهاد (المآلي) على سبيل المثال. ثم البحث في الأدلة وترتيبها، وتخصيصها، وتقييدها، إلى غير ذلك من قواعد أصول الفقه. فالصواب في ذلك يعني صواب الاجتهاد، والخطأ فيه يعني خطأ الاجتهاد. فهو إذن كلي الكليات الأصولية. فلا مجال من مجالاتها إلا وهو ثاو تحته.

4- نضجه الاصطلاحي:

لعل مصطلح (الاجتهاد) هو أنضج المصطلحات الأصولية عند الشاطبي. والسبب في ذلك أنه تلقاه كذلك؛ لأنه من أقدم مصطلحات أصول الفقه. بل لعله أقدم من مصطلح (الأصول) نفسه؛ لأنه عرف قبل أن تعرف (الأصول) باعتبارها مصطلحا[81]. ومن ثم وجدنا تعامل أبي إسحاق معه مبنيا على أساس أنه من المعلومات البدهية في العلم. فلم يأبه بتأسيس تعريفات افتتاحية له، باعتبارها (مقدمات)، لا (لكتاب الاجتهاد) من الموافقات، ولا (بالمقدمات) المنهجية التي صدره بها. وإنما عرفه حيث احتاج إلى ذلك في سياق الحجاج والاستدلال. كما في قوله وهو يستدل على نفي العلوم المحتاج إليها في الاجتهاد، باعتبارها مقدمات له؛ أن تكون جزءا من ماهيته: "لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها؛ (...) لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"[82]. وأما التعريف الثاني فقد جاء في سياق نفي أن يكون قصد الشارع من وضع مواطن للاجتهاد هو وضع أصل للاختلاف. قال: "الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد، في طلب مقصد الشارع المتحد."[83] فلم يكن في سياق التعريفين قصدٌ إلى التعريف بالقصد الأول، وإنما هو مقصود بالقصد الثاني. أي أنه لم يكن يهدف إلى تعريف المصطلح بقدر ما كان يهدف إلى توظيف مفهومه حجة في الاستدلال على قضاياه.

وأما قوله في (المسألة الأولى) من مسائل كتاب الاجتهاد: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف. وذلك عند قيام

81 - فقد تكلم عنه الشافعي باعتباره مصطلحا ناضجا. قال مثلا مجيبا محاوره إذ سأله: "قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلتُ: هما اسمان لمعنى واحد (...) والاجتهاد: القياس." الرسالة: 477. وهذا يدل على قدم المصطلح، بينما (الأصول) التي هي (أصول الفقه) لما تزل إذ ذاك في بداية التكون!

82 - م4/113.

83 - م4/128.

الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا."[84] إذ فصل أقسام الاجتهاد بذلك الاعتبار من تنقيح للمناط، وتخريج له، وتحقيق؛ فلم يكن ذلك مبنيا على ما يعرف بالتعريف التقسيمي عند المناطقة؛ لأنه لم يكن يعرف مصطلح الاجتهاد في ذاته، بقدر ما كان يهدف إلى بيان أقسام له باعتبار الانقطاع، وعدمه. والسبب في ذلك أنه لم يكن كلفا بتقديم معنى الاجتهاد باعتباره مصطلحا! لأن المصطلح أشهر من أن يقصد إلى تعريفه، وأقدم في التداول الاصطلاحي الأصولي. إذ ارتقى من قديم إلى أعلى مراتب النضج الاصطلاحي. نعم قد يقول قائل، ولكن معناه قد يختلف ولو جزئيا من عالم لآخر، وهذا أبو إسحاق نفسه قد عرفه تعريفا (مقاصديا)، إن لم يكن مبتدأ فهو ـ على الأقل ـ نادر، أو غير معروف؛ فإنا نقول ذلك لا يضر اصطلاحية المصطلح، وإنما يزيدها رسوخا، ونضجا؛ لأن العبرة ههنا باللفظ الدال على المفهوم العلمي، والاختلاف في صورة المفهوم لا يدل دائما على ضعف الدلالة الاصطلاحية للمصطلح، بقدر ما تدل أيضا ـ كما هو الحال بالنسبة للاجتهاد ـ على رسوخ تلك الدلالة ونضج اصطلاحيتها، إذ تدل على الغنى العلمي، والرصيد التاريخي، الذي يحمله المصطلح، من خلاف في مفهومه، وتطور في دلالته. مما يؤهله ليكون في مصاف المصطلحات الكبرى في العلم. وكذلك هو الاجتهاد.

5- علاقاته:

أ- مرادفاته:

الاستنباط: سبقت الإشارة إلى أن الاستنباط يأتي مرادفا للاجتهاد، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل؛ لغلبة الجزء المخصوص على كل أجزاء ذلك الكل. قال أبو إسحاق عن رتبة الحكيم: "هذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من

84 - م89/4.

صاحبها، (...) فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد. والتعرض للاستنباط."[85]
وقال عن المقلدة: "ليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم."[86].

- النظر: يرد (النظر) مرادفا لمصطلح (الاجتهاد). وهو بهذا المعنى كثير لدى أبي إسحاق. قال كل "واسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد."[87]
وقال: "كان جمع المصحف واجبا، ورأيا رشيدا، في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة. وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لكن مثل هذا **النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة**، وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى: المصالح المرسلة."[88]
وقال: "حيث قيل بالتخيير بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة؛ فللترجيح بينهما مجال رحب وهو محل نظر"[89] وسبق قوله: "للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده"[90]. وقال: "اتباع من لا نظر له، واجتهاد من لا اجتهاد له، محض ضلالة، ورمي في عماية."[91] ومثل هذا كثير[92].

ب- أضداده:

التقليد: وهو المصطلح المشهور بمضادته للاجتهاد، وكذلك هو عند الشاطبي. قال بعدما ذكر (المتشابه): "إذا قلنا: إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم، فذلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، مادام مشتبها عليهم، حتى يتبين باجتهاد أو تقليد."[93] وقرر أن الصحابة: "يترجح الاعتماد عليهم في البيان"[94]

85 - م232/4.
86 - م293/4 ن. مثله في: م227/4.
87 - م162/2.
88 - م341/2 - 342.
89 - م322/1 - 323.
90 - م245/4.
91 - ع453/2.
92 - ن. مثلا: م283/1، م217/2، م228/2، م178/3، م156/4.
93 - م343/3.

فقال: "لا يقال: إن هذا المذهب راجع إلى تقليد الصحابي، وقد عرفت ما فيه من النزاع والخلاف؛ لأنا نقول: نعم هو تقليد، **ولكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم!**"[95] وقال عن طالب العلم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد "فاللازم له **الكف والتقليد**"[96].

ثالثا: ضمائمه ومشتقاته:

أ- ضمائمه:

-اجتهاد الرأي: هو الاجتهاد المتعلق باستنباط لما جد من النوازل. قال أبو إسحاق: "لم يأت في الشرع في البدعة حد لا يزاد عليه ولا ينقص منه، كما جاء في كثير من المعاصي كالسرقة، والحرابة، والقتل، والقذف، والجراح، والخمر، وغير ذلك. لا جرم أن المجتهدين من الأمة نظروا فيها بحسب النوازل، وحكموا باجتهاد الرأي تفريعا على ما تقدم لهم في بعضها من النص."[97].

-اجتهاد الفقهاء: هو الاجتهاد المبني على القصد التربوي. فمن حيث الاستنباط هو اجتهاد بقواعده العلمية، كما بين في التعريف، لكنه من حيث تحقيق المناط، فيه مراعاة تربوية للناس؛ حماية لدينهم وصلاحهم، قال: "وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود، والأحكام الجزئيات، التي هي مظان التنازع والمشاحة، والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة. وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله، وما حرم، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم. فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة،

---

94 - م3/338.

95 - م3/340.

96 - م4/225. ن. مثل ذلك في: م3/404.

97 - ع1/126. وقد أورد نصين نقلا عن غيره متضمنين (لاجتهاد الرأي) مستعملا بالمعنى نفسه. قال: "قال القاضي إسماعيل: إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم توسعة في اجتهاد الرأي"م4/129 ـ 130 وقال في السياق ذاته عن الصحابة: "قال بعض المفسرين (...) وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً." م4/185 ـ 186.

(...) فهم يزعونهم عن مداخلة الحمى، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية، آخذين بحجزهم؛ تارة بالشدة وتارة باللين فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحروا."[98] ومما يقوي الدلالة الاصطلاحية (لاجتهاد الفقهاء) أنه قبل هذا النص بقليل افتتح (المسألة) بـ"التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين."[99] إذ يشترك العلماء، أو الفقهاء مع المكلفين؛ في الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط كما سيأتي.

و(اجتهاد الفقهاء) ههنا ليس هو كل اجتهاد تعلق باستنباط الحكم، إذ قد يحصل هذا من أصحاب الرتبة الاجتهادية القاصرة عن (الاجتهاد بإطلاق) على حد تعبيره[100]؛ لأن هؤلاء قاصرون عن مراعاة القصد التربوي، وأما (اجتهاد الفقهاء) فهو رتبة (الربانية) المشار إليه بقوله: "وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها (...) وكثيرا ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم.

ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به (...) ومن خاصته أمران: أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية، فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص."[101] وهذا نص قاطع في ثبوت المعنى التربوي لاجتهاد الفقهاء[102].

98 - م4/237.

99 - م4/233.

100 - م4/224.

101 - م4/232.

102 - أنكر الشيخ عبد الله دراز رحمه الله قول أبي إسحاق عن (اجتهاد الفقهاء) أن يكون من صنيع هؤلاء منع الناس "عن مداخلة الحمى (...) آخذين بحجزهم تارة بالشدة وتارة باللين. فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء" كما هو مفصل في النص المذكور في المتن. قال دراز: هذا "يحتاج إلى بيان، فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا في الاجتهاد. إلا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى

- **الاجتهاد القياسي: هو الاجتهاد بواسطة القياس بدءا بالبحث في المناط، حتى استنباط الحكم.** قال: "الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه، وهو الأصل. وقد يؤخذ مسلما، أو بالعلة المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، وقد يؤخذ ذلك مسلما. وما سواه فراجع إلى النظر العقلي."[103].

وقال عن الاجتهاد "المسمى بتخريج المناط: وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث. وهو الاجتهاد القياسي."[104].

- **الاجتهاد المعتبر أو (المعتبر شرعا): هو الاجتهاد الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد من شروط وضوابط.** قال: "الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد. (...) والثاني: غير المعتبر وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى."[105] فتبين أن من شروط الاجتهاد المعتبر، كي يكون كذلك؛ أن يصدر أولا عن مجتهد حقيقي، ثم أن يتبع

تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص، وما يناسبهم" هـ.م237/4. والحقيقة أنه قد أجاب عن إنكاره؛ لأن أبا إسحاق جعل هذه رتبة اجتهادية بل أعلى رتب الاجتهاد، حيث يكون الفقيه مربيا. كما رأيت في رتبة الربانية، في النص المذكور أعلاه. حيث الفقيه "يربي بصغار العلم قبل كباره". وإنما ظهر التمييز بين الواعظ والعالم المجتهد في العصور المتأخرة، حيث تردى تدين الأمة وضاعت مفاهيمها. قال أبو إسحاق: "المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم" م244/4. "وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضا (...) وقد كان المورث [صلى الله عليه وسلم] قدوة بقوله، وفعله مطلقا، فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثا على الحقيقة. فلابد أن تنتصب أفعاله مقتدى بها، كما انتصبت أقواله"م248/4.

103 - م163/4 ـ 164.

104 - م96/4.

105 - م167/4.

فيه الدليل، لا مجرد الرأي المبني على التشهي والهوى، وكذلك أن يقع الاجتهاد على محاله أيضا، وإلا لم يكن معتبراً. أي ألا يجتهد فيما لا اجتهاد فيه؛ لأن محاله إنما هي مراتب الظنون على أوجهها. قال: "محال الاجتهاد المعتبر: هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات. (...) فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي، أو في الإثبات وليس محلا للاجتهاد. وهو قسم الواضحات."[106].

-**اجتهاد المكلف أو المكلفين: هو الاجتهاد المتعلق بتحقيق مناطات النوازل الذاتية، المبنية على التقديرات الشخصية، أي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس.** كمقادير النفقة على الزوجات والأقارب، وتقدير الكثير والقليل من الكلام المبطل للصلاة، واعتقاد حلية اللحم أو حرمته، وتنزل الحكم الشرعي على حسب ذلك، مما يرجع إلى ما يقع بنفس المكلف، سواء كان مجتهدا أو عاميا. وقد تردد هذا المصطلح أكثر من مرة في كتاب الموافقات، إلا أن معناه الواضح إنما ورد مفصلا في كتاب الاعتصام قال في الأول: "أما ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف؛ فالتكليف به صحيح (...) **وهو ممكن للمكلف مع نفي التعيين في مقدار، ولا في غيره** (...) ولذلك وكل إلى **اجتهاد المكلفين**."[107] وسبق قوله عن "**الاجتهاد الخاص بالعلماء، والعام لجميع المكلفين** (...) من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات (...) فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفا إلى اجتهادهم، (...) من إقامة الصلوات فرضها ونفلها ـ حسبما بينه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومواساة الفقراء والمساكين، من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت

106 - م4/155 ـ 156.
107 - م1/160.

أو بعدت"[108]؛ "لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر مستقل بإدراك العمل فيه، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده."[109] وجاء بيان ذلك على التمام في كتاب الاعتصام حيث قال: "وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي، أو بغير دليل. فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلا عن درجة الاجتهاد (...) فإذا ثبت هذا فمن ملك لحم شاة ذكية حل له أكله؛ لأن حليته ظاهرة عنده، إذا حصل له شرط الحلية لتحقق مناطها بالنسبة إليه، أو ملك شاة ميتة لم يحل له أكله؛ لأن تحريمه ظاهر من جهة فقده شرط الحلية، فتحقق مناطه بالنسبة إليه، **وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه، لا بحسب الأمر نفسه.** ألا ترى أن اللحم قد يكون واحدا بعينه، فيعتقد واحد حليته، بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه، ويعتقد آخر تحريمه بناء على ما تحقق له من مناطه بحسبه؛ فيأكل أحدهما حلالا، ويجب على الآخر الاجتناب، لأنه حرام؟ (...).

وهو معنى قوله - إن صح -: "استفت قلبك وإن أفتوك" فإن تحقيقك لمناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له، إذا كان مثلك. (...) وليس المراد بقوله: "وإن أفتوك" أي إن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك! فإن هذا باطل، وتقوُّلٌ على التشريع الحق. **وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط (...) وإنما النظر هنا فيما وُكِل تحقيقه إلى المكلف"**[110].

ومن هنا يفهم وجه إسناد هذا (الاجتهاد) إلى المكلف، لا إلى المجتهد، حيث لم يشترط فيه الحصول على درجة الاجتهاد، ولا العلم أصلا. لأنه متعلق أساساً بالدخول في التدين، وتحقيق عموم (التكليف). ولذلك قال: "فالحاصل أنه

108 - م4/233.
109 - م4/238.
110 - ع2/387 إلى 389.

لابد منه بالنسبة إلى كل ناظر، وحاكم، ومفت، **بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه!** فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة، أو من جنسها، إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت زيادة، فلابد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته."[111] فهو إذن تحقيق لمناطات التكاليف باعتبارها منوطة بالنفس. فلا يقدرها إلا صاحبها[112].

-الاجتهادات النبوية: هي السنة التي استفرغ النبي صلى الله عليه وسلم فيها وسعه، لاستنباطها من الكتاب. أو من السنة الموحى بها. قال في تعريف السنة: هي "قوله عليه الصلاة والسلام، وفعله، وإقراره. وكل ذلك إما متلقى بالوحي، أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد في حقه."[113] والشاطبي يصحح ذلك. قال: "فإن الحديث إما وحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام، معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة"[114]؛ ولذلك أورد لفظي (الأحاديث)، و(الاجتهادات النبوية)، على أنهما مختلفان في نص هو الذي يتضمن المصطلح المدروس صراحة. قال بعد ذكر العلماء: "فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها، ويعمل عليها من غير نظر. كالأحاديث والاجتهادات النبوية."[115] والاجتهادات النبوية اجتهادات معصومة؛ لأنها صادرة عن معصوم فلا تحتمل الخطأ أبدا. قال: "فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد

---

111 - م93/4.

112 - وقد أشار أبو إسحاق إلى أن ذلك يمكن فيه التقليد أيضا قال: "نعم قد لا يكون ذلك درية أو أنسا بتحقيقه، فيحققه لك غيرك، وتقلده فيه" ع288/2 ويدخل حينئذ في ما سماه (بتحقيق المناط الخاص) كما سيأتي.

113 - م76/4.

114 - م21/4.

115 - م341/3.

بالعصمة، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال، وصحة ما بين. وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوما بلا خلاف. **إما بأنه لا يخطئ البتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض!**"[116].

-درجة الاجتهاد، أو رتبة الاجتهاد: هي صفة يكتسبها طالب العلم، تمكنه من القدرة على الاجتهاد. وهي مرتبتان: وسطى وعليا. تسبقهما مرحلة أولى - من التعلم -: هي مرحلة ما قبل الاجتهاد. فأما الوسطى فقد شكك الشاطبي في صحتها، وأما العليا فهي المجمع عليها بلا خلاف. قال رحمه الله في سياق ذكر العلوم التي على المجتهد تحصيلها: "بقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله. وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة."[117].

-الأولى هي حال الطالب الذي "ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه؛ طمعا في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تتخلص له بعد؛ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة، بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللازم له الكف والتقليد"[118].

-والثانية: هي "أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق معنى ما حصل، على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين، ولا يعارضه الشك، بل تصير الشكوك - إذا أوردت عليه - كالبراهين الدالة على صحة ما في يديه. فهو يتعجب من المتشكك في محصوله، كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار، لكنه استمر به الحال إلى أن زَلَّ محفوظه عن حفظه حكما، وإن كان موجودا عنده، فلا يبالي في القطع على المسائل: أنص عليها أو على خلافها أم لا؟ فإذا حصل الطالب

116 - م4/83.
117 - م4/224.
118 - م4/225.

على هذه المرتبة، فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف."[119] إذ ليست له القدرة ـ رغم كل تمكنه ـ على "اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب"[120].

-والثالثة: هي تمكنه من "أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان، ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف، عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر. فلا هو يجري على عموم واحد منهما، دون أن يعرضه على الآخر. (...) وهذه المرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصله أنه متمكن فيها حاكم لها، غير مقهور فيها. بخلاف ما قبلها؛ فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها! (...) وكثيرا ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق. والله أعلم.

ويسمى صاحب هذه المرتبة: الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به. وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه. وفهم عن الله مراده.

ومن خاصته أمران: أحدهما أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص. إن كان له في المسألة حكم خاص. بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار خاص، والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل."[121].

وقد يعبر الشاطبي عن ذلك بمصطلح (رتبة الاجتهاد). وهو قليل، وذلك نحو قوله: "فمن بلغ **رتبة الاجتهاد** اجتهد"[122]، ولكن الغالب أن يستعمل (درجة

119 - م4/225 ـ 226.
120 - م4/ 228.
121 - م4/232.
122 - م4/184.

الاجتهاد)، كما في قوله: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها."[123].

-مسند الاجتهاد:هو أصول الشريعة، ومواردها، وحِكَمها، ومقاصدها، التي بالتمكن منها والرسوخ فيها؛ يكتسب طالب العلم درجة الاجتهاد. قال فيما ذكر قبل عن الطالب الذي "ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعا في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تتخلص له بعد؛ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة، بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه."[124].

ب- مشتقاته:

- الاجتهادي: يوصف الشيء بكونه (اجتهاديا) إذا لم ترد فيه نصوص بشأنه، أو ربما وردت وكانت دلالتها عليه محتملة. قال عن الأول وقد ذكر مسألة: "المسألة اجتهادية، لا نص فيها للشارع"[125]. وقال: "قد كان السلف الصالح يجتمعون للنظر في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها"[126] وعندما قرر أن الأخذ بالرخصة أمر اجتهادي قال: "لا يقال كيف يكون اجتهاديا وفيه نصوص كثيرة؟!"[127]. وفي الثاني ذكر حديث (تفترق أمتي)[128] وذكر فرقا معينة

123 - م105/4 - 106. ن. أيضا: م114/4، 116، 118، 142، 143، 160، 175، 228، 283.

124 - م225/4

125 - م313/4.

126 - ع144/1.

127 - م329/1.

128 - رواه أصحاب السنن وغيرهم، إلا النسائي، بطرق مختلفة، وروايات مختلفة. وقد حسنه الشيخ الألباني. ن. ذلك مفصلا في السلسلة الصحيحة: رقمي: (203 و 204).

بأسمائها، ثم قال: "يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعب، وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه."[129].

– **المجتهد: هو الشخص المكتسب لصفة الاجتهاد، المتمكن من رتبته. أو هو المتمكن من القدرة على استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد، في تحصيل العلم، أو الظن بالحكم، طلبا لمقصد الشارع المتحد.** وهو المسمى أيضا: "الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به. وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده."[130].

– **المجتهَدات: هي مراتب الظنون التي قوي احتمالها في النفي، أو في الإثبات.** قال: "مراتب الظنون في النفي والإثبات، تختلف بالأشد، والأضعف؛ حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو رجع إلى قسم المتشابهات، (...) وإن قوي في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهَدات"[131].

– **المجتهَد فيه: وهو يرد بمعنيين:**

أ– **المجتهد فيه: هو المسألة التي وقع فيها الاجتهاد.** قال: "لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة **المجتهد فيها**."[132] وقال: بعد ذكر (تحقيق المناط): "إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد **المجتهد فيه**."[133].

---

129 - م4/194.

130 - م4/232 ن. مفهوم (المجتهد) مفصلا من خلال دراسة تعريف (الاجتهاد)، و(درجة الاجتهاد).

131 - م4/114.

132 - م4/167.

133 - م4/330.

ب- المجتهَد فيه: هو الظني القابل للاجتهاد. قال عن المتناظرين في (تحقيق المناط): "إن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج؛ لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني، **مجتهد فيه**"[134].

- رابعا: فروعه:

لمصطلح (الاجتهاد) فروع ذكرها الشاطبي: وهي تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، والاستنباط، والمآل، والفتوى، والترجيح. إلا أنه فصل القول في بعضها؛ مما جعلها تشكل موضوعا مستقلا بنفسه، لضخامة مادتها. فكانت لها هي كذلك فروع أخر. وذلك كما هو الشأن بالنسبة لمصطلح (المآل)، الذي أفردناه بدراسة مستقلة[135]. بيد أنه رحمه الله كان شحيحا بالنسبة لمصطلحات أخرى، من فروع (الاجتهاد)، حتى إنه لم يذكرها إلا مرة أو مرتين، وذلك نحو (تخريج المناط) الذي ذكره مرة واحدة[136]، و(تنقيح المناط) الذي ذكره مرتين فقط[137] ورغم أنه قد عرفهما حيث أوردهما، إلا أن ذلك لا يكفي لبناء موضوع دراسة مصطلحية لهما، بالمنهج الذي سلكناه.

خامسا: خلاصة

أما خلاصة ما يتعلق بمصطلح **الاجتهاد**؛ فيمكن إجمالها فيما يلي:

1- الاجتهاد مفهوم كلي يقوم على بذل الوسع، في طلب قصد الشارع من التشريع، كما قرره أبو إسحاق في مقاصد الشارع الأربعة، ابتداء، وفهما، وتكليفا، وامتثالا[138].

---

134 - م4/156 ـ 157.

135 - ن. ذلك في المصطلح الأصولي عند الشاطبي (تحت الطبع).

136 - م4/96.

137 - م4/95 و112.

138 - م2/5.

وإنما الاجتهاد ـ في نهاية المطاف ـ تحقيق لذلك كله. فهو إذن ترجمة لمقاصد الشارع إلى واقع عملي.

2- لذلك فإنه يقوم على مراحل ثلاث: هي الفهم، والاستنباط، ثم التنزيل.

3- ولذلك أيضا ارتبط بمجالات ثلاث: هي النصوص، والعلل أو المعاني، ثم الواقع النفسي والاجتماعي، وما يتطلبه من تحقيق للمناط عامه وخاصه.

4- إنه عملية إصلاحية في العمق، تقوم على أساس تربوي، سواء من خلال (ربانية) المجتهد، أو من خلال (انتصاب) المفتي. وإنما (الانتصاب) ضرب من الحسبة، بل هو أشمل منها، كما تقرر بمحله[139].

5- ومن هنا كان (الاجتهاد) وظيفة خاصة، لا تناط إلا بالفقيه الحق، الذي هو: "**الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به**"[140].

6- ثم إن استمرار (الاجتهاد) كفيل باستمرار تطبيق الشريعة؛ لأنه ليس (مفهوما) صوريا فحسب؛ بل هو أيضا مفهوم (تربوي) باعتبار أنه تبتدئ فيه المسؤولية من الفقيه الحكيم، أو الرباني، وتنتهي بعوام المكلفين من خلال إلزامية مقتضى الفتوى، و(عينية) التحقيق مما سبق تسميته لدى أبي إسحاق (باجتهاد المكلفين)![141].

وهذا كله يظهر ما للبحث العلمي ـ بعثا، وتجديدا، ونشرا ـ من أثر بالغ في إصلاح الأجيال، لا يعرفه إلا من خبر سنن الله في المجتمع.

139 - ن. مصطلح (الفتوى) مدروسا في المصطلح الأصولي عند الشاطبي (تحت الطبع).

140 - م232/4.

141 - م160/1.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الأساس: أساس البلاغة لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري. دار بيروت: 1404 هـ/1984م.
- الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ). ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الثانية: 1411 هـ/1991م.
- الإفادات والإنشادات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبي الأجفان. ط. الثالثة: 1408 هـ/ 1988م. مؤسسة الرسالة بيروت.
- التعريفات: كتاب التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني. دار الكتب العلمية بيروت. ط. الأولى: 1403 هـ/ 1983م.
- فتاوى الإمام الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي (صاحب الموافقات والاعتصام). حققها وقدم لها محمد أبو الأجفان. [وإنما هي من جمعه لام ن تصنيف الشاطبي] ط. الثانية: 1406 هـ/ 1985م. مطبعة الكواكب. تونس.
- اللسان: لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري. دار صادر بيروت. بلا تاريخ.
- المصطلح الأصولي عند الشاطبي: بحث أعده فريد الأنصاري لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية ، تحت إشراف الدكتور الشاهد البوشيخي. جامعة الحسن الثاني بالمحمدية/ المغرب (تحت الطبع).
- المفردات: المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. تحقيق محمد سيد كيلاني. نشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر: 1961م.
- المقاييس: معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق عبد السلام هارون. نشر دار الجيل بيروت. ط. الأولى: 1411 هـ/ 1991م.
- الموافقات: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ). ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. نشر دار ابن عفان للنشر والتوزيع. السعودية. ط. الأولى: 1417 هـ/ 1997م.
- الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (790 هـ) بشرح الشيخ عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت. ط. الثانية: 1395 هـ/ 1975م. (وهي الطبعة المعتمدة في الإحصاء).

2017-11-15 15:08:53

مصطلح "الاستئناف"
في تفسير الكشاف

د. رشيد سلاوي(*)

إن القراءة المتأنية في تفسير الكشاف للزمخشري (المتوفى سنة538 هـ)، وإحصاء[1] مواطن ورود مصطلح الاستئناف ومستعملاته فيه؛ تبين لنا أهمية هذا المصطلح البلاغي الذي يدخل ضمن مبحث الفصل والوصل؛ وهو المصطلح الذي حاول الزمخشري بواسطته أن يفسر بعض آي الذكر الحكيم تفسيرا لا يخلو من طرافة. وهذا ما سنبينه عند دراستنا له دراسة مصطلحية تعتمد المنهج الوصفي، الذي يسمح لنا بعرضه ـ بعد دراسته في المعاجم اللغوية والاصطلاحية ـ على الشكل التالي:

المبحث الأول: الاستئناف في اللغة وفي الاصطلاح:

المطلب الأول: في اللغة:

يدل الاستئناف في اللغة[2] على الابتداء و الاستقبال[3]. قال ابن فارس: "الهمزة والنون و الفاء أصلان منهما يتفرع مسائل الباب كلها: أحدهما أخذ الشيء من أوله، والثاني أنف كل ذي أنف"[4].

---

* – أستاذ بكلية الآداب ـ سايس ـ فاس، المغرب

1 ـ ورد مصطلح الاستئناف في "الكشاف": 81 مرة، ومصطلح استُؤنف: 6 مرات. ومصطلح استؤنفت: مرة واحدة. ومصطلح مستأنف: مرتين. ومصطلح مستأنفات: مرة واحدة. ومصطلح جملة مستأنفة: 16 مرة. ومصطلح جواب مستأنف: مرة واحدة. ومصطلح جواب مستأنف: 32 مرة.

2 ـ مقاييس اللغة، ولسان العرب و تاج العروس، و كشاف اصطلاحات الفنون: مادة (أنف).

3 ـ تهذيب اللغة، و لسان العرب، و تاج العروس: مادة (أنف).

4 ـ مقاييس اللغة: مادة (أنف).

و"الاستئناف و الائتناف: الابتداء"[5] و "استأنفتُ الشيء أخذت أنفه أي مبدأه، ومنه قوله عز وجل: (ماذا قال آنفا[6]) أي مبتدأ"[7]. و يقال: "ائتنفتُ الأمر، و استأنفته إذا استقبلته"[8]. و "هما استفعال من أنف الشيء و هو مجاز"[9].

المطلب الثاني: في الاصطلاح:

والاستئناف في اصطلاح النحاة هو: "الكلام الذي ذكر ابتداء أو مواصلة إثر انقطاع"[10]، وهو نوعان[11]:

أحدهما: الجملة المفتتح بها النطق.

والثاني: الجملة المنقطعة عما قبلها.

والاستئناف[12] عند البلاغيين: "يطلق بالاشتراك على معنيين: أحدهما: فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة. و ثانيها: تلك الجملة المفصولة، وتسمى مستأنفة أيضا"[13]. و "يخص البيانيون[14] الاستئناف بما كان جوابا لسؤال نحو قوله تعالى: ﴿هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون﴾[15]، فإن جملة

5 ـ تاج العروس: مادة (أنف).

6 ـ الآية 10 من سورة محمد.

7 ـ المفردات في غريب القرآن: مادة (أنف).

8 ـ تهذيب اللغة: مادة (أنف).

9 ـ تاج العروس: مادة (أنف).

10 ـ معجم المصطلحات النحوية و الصرفية / الاستئناف.

11 ـ مغني اللبيب 500.

12 ـ هو من أبواب علم المعاني التي تدخل في مبحث الفصل الذي ينزل منزلة الوصل، و يعبر عنه بشبه كمال الاتصال أو الاستئناف.

13 ـ كشاف اصطلاحات الفنون / الاستئناف.

14 ـ يقصد البلاغيين.

15 ـ الآيتان 24 ـ 25 من سورة الذاريات.

القول الثانية جواب لسؤال مقدر تقديره: فماذا قال لهم ؟ ولهذا فصلت عن الأولى فلم تعطف عليها[16].

المبحث الثاني: الاستئناف في اصطلاح "الكشاف":

المطلب الأول: في تعريفه:

الاستئناف: هو وصل خفي تقديري بين جملتين، مبني على تقدير سؤال اقتضته الجملة الأولى، فنزلت منزلة السؤال ثم فصلت الجملة الثانية عنها كما يفصل الجواب عن السؤال. وهو أبلغ من الوصل بأحد حروف الوصل، كما أنه باب من أبواب علم البيان [17]. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ويا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل سوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ومن هو كاذب وارتقبوا إني معكم رقيب﴾[18].يقول الزمخشري: "فإن قلت: أي فرق بين إدخال الفاء ونزعها في (سوف تعلمون)؟ قلت: إدخال الفاء وصل ظاهر بحرف موضوع للوصل ونزعها وصل خفي تقديري بالاستئناف الذي هو جواب لسؤال مقدر كأنهم قالوا: فماذا يكون إذا عملنا نحن على مكانتنا وعملت أنت ؟ فقال سوف تعلمون، فوصل تارة بالفاء وتارة بالاستئناف للتفنن في البلاغة كما هو عادة بلغاء العرب، وأقوى الوصلين وأبلغهما الاستئناف وهو باب من أبواب علم البيان تتكاثر محاسنه"[19].

المطلب الثاني: في أنواعه:

والاستئناف في "الكشاف" أنواع كثيرة نستفيدها من استقراء النصوص. وهي:

أ- نوع يكون فيه السؤال المقدر الذي تضمنته الجملة الأولى عن سبب عام للحكم، فتأتي الجملة الثانية تعليلا وبيانا لذلك السؤال المقدر. يستفاد ذلك من

16 ـ مغني اللبيب 500 ـ 501.

17 ـ مفهوم علم البيان عند الزمخشري هو: العلم الذي يدرس كل أبواب البلاغة ومباحثها.

18 ـ الآية 93 من سورة هود.

19 ـ الكشاف 2 / 289 ـ 280 .

عدة نصوص، منها ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعا هو السميع العليم﴾[20]:

ففيه يقول الزمخشري: "(إن العزة لله) استئناف بمعنى التعليل كأنه قيل: ما لي لا أحزن، فقيل: (إن العزة لله جميعا)"[21].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلةَ الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن... ﴾الآية[22]" يقول أيضا: "فإن قلت: ما موقع قوله: (هن لباس لكم) ؟ قلت: هو استئناف كالبيان لسبب الإحلال..."[23].

ب - ونوع مثل الأول إلا أنه سؤال عن سبب خاص للحكم. يستفاد ذلك من قول الزمخشري - مثلا - في تفسير قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾[24]. "نظم الكلام على الوجهين: أنك إذا نويت الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب، فقد ذهبت به مذهب الاستئناف. وذلك أنه لما قيل: (هدى للمتقين) واختص المتقون بأن الكتاب لهم هدى، اتجه لسائل أن يسأل فيقول: ما بال المتقين مخصوصين بذلك ؟ فوقع قوله: (الذين يؤمنون بالغيب) إلى ساقته كأنه جواب لهذا السؤال المقدر..."[25].

ج - ونوع يكون السؤال المقدر فيه عن غير[26] السبب العام و الخاص للحكم، بل عن حكم آخر يقتضي المقام السؤال عنه. يستفاد ذلك من عدة

20 ـ الآية 65 من سورة يونس.

21 ـ الكشاف: 2 / 243 ـ 244.

22 ـ بعض الآية 187 من سورة البقرة.

23 ـ الكشاف: 1 / 338.

24 ـ الآيات 3 ـ 5 من سورة البقرة.

25 ـ الكشاف: 1 / 138 ـ 139؛ انظر أيضا الكشاف: 2 / 208.

26 ـ الغير هنا هو ما مر في النوعين السابقين أي أن السؤال يكون طلبا للتصور.

نصوص، كما في تفسير الآية: ﴿قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد، قال لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد﴾[27]. فهو يقول: "(لا تختصموا) استئناف مثل قوله: (قال قرينه) كأن قائلا قال: فماذا قال الله[28]؟ فقيل (قال لا تختصموا)"[29].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين﴾[30]، قال: "و(أبى) استئناف على تقدير قول قائل يقول: هلا سجد ؟[31] فقيل: أبى ذلك واستكبر عنه"[32].

د – ونوع يكون بإعادة اسم ما استؤنف عنه الحديث، أو ما يبنى على صفة ما استؤنف عنه دون اسمه، وهذا النوع الثاني، أي المبني على الصفة، يكون أبلغ من الأول لاشتماله على بيان السبب. قال الزمخشري بصدد تفسير الاستئناف في قوله تعالى: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾[33]: "... واعلم أن هذا النوع من الاستئناف يجيء تارة بإعادة اسم من استؤنف عنه الحديث كقولك: قد أحسنت إلى زيد، زيد حقيق بالإحسان، وتارة بإعادة صفته كقولك: أحسنت إلى زيد، صديقك القديم أهل لذلك منك، فيكون الاستئناف بإعادة الصفة أحسن وأبلغ لانطوائها على بيان الموجب وتلخيصه"[34] [35].

27 ـ الآيتان 27 ـ 28 من سورة (ق).
28 ـ واضح من السؤال أنه عن شيء مطلق غير سبب.
29 ـ الكشاف: 4 / 8.
30 ـ الآية 31 من سورة الحجر.
31 ـ واضح من السؤال أنه عن شيء خاص غير سبب.
32 ـ الكشاف: 2 / 390.
33 ـ الآيتان 4 ـ 5 من سورة البقرة.
34 ـ نقل هذا النص عن الزمخشري عدد من المتأخرين واعتمدوا عليه، حيث جعلوا هذا النوع من الاستئناف نوعا مستقلا عن غيره، قال القزويني ـ مثلا ـ في الايضاح 258 ـ 259: "من الاستئناف ما يأتي بإعادة اسم ما استؤنف عنه كقولك: أحسنت إلى زيد، زيد حقيق بالإحسان. ومنه ما يبنى على صفته، كقولك: أحسنت إلى زيد، صديقك القديم أهل لذلك، وهذا أبلغ لانطوائه على بيان السبب"، انظر أيضا المثل السائر 2 / 281 ـ 283، و التبيان للطيبي 134 ـ 135.
35 ـ الكشاف: 1 / 139 ـ 140.

المطلب الثالث: في فوائده:

قبل ذكر فوائد الاستئناف يحسن التنبيه على أن الزمخشري يفسر - أحيانا - فائدة الاستئناف، طبقا لمذهبه الاعتزالي. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم إن الدين عند الله الإسلام...﴾ [36]، يقول: "وقوله (إن الدين عند الله الإسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى. فان قلت: ما فائدة هذا التوكيد ؟ قلت: فائدته أن قوله: (لا اله إلا هو) توحيد، وقوله (قائما بالقسط) تعديل، فإذا أردفه قوله: (إن الدين عند الله الإسلام) فقد أذن أن الإسلام هو العدل و التوحيد، وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام وهذا بين جلي كما ترى[37]". [38]

وتبعا لذلك فإن فوائد الاستئناف هي:

1 - **البيان**: قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون﴾[39]. "و (أحييناها) استئناف بيان لكون الأرض الميتة آية"[40].

2- **التعجب**: أي أن يكون متضمنا لمعنى التعجب. قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم قد خسر

36 ـ الآيتان 18-19 من سورة آل عمران،

37 ـ لاشك أن في هذا التفسير تعسفا كبيرا. وقد رد ابن المنير عليه ردا شديد اللهجة، من ذلك قوله (الانصاف 1 / 418 ـ حاشية ابن المنير على الكشاف): "... ولو نظرت أيها الزمخشري بعين الانصاف الى جهالة القدرية وضلالها لانبعثت الى حدائق السنة و ظلالها، ولخرجت عن مزالق البدع ومزالها، ولكن كره الله انبعاثهم، ولعلمت أي الفريقين أحق بالأمن".

38 ـ الكشاف: 418/1.

39 ـ الآية 33 من سورة يس.

40 ـ الكشاف: 321/3.

الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا مهتدين﴾[41]. "(قد خسر) على إرادة القول: أي يتعارفون بينهم قائلين ذلك،... (وما كانوا مهتدين) للتجارة عارفين بها، وهو استئناف فيه معنى التعجب كأنه قيل: ما أخسرهم"[42].

3 ـ **التعليل**: قال في تفسير قوله تعالى: "... ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون"[43]. "(إلى الله مرجعكم) استئناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات"[44].

و التعليل يقع:

. **للأمر**: كما في تفسير قوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون﴾[45]. حيث قال: "الجملة[46] استئناف تجري مجرى التعليل للأمر بالعبادة"[47].

. **وللنهي**: قال في تفسير قوله تعالى: "فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء ما يعبدون إلا كما يعبد آباؤهم من قبل... الآية"[48]. "(ما يعبدون إلا كما يعبد آباؤهم) يريد أن حالهم في الشك مثل حال آبائهم من غير تفاوت بين الحالين، وقد بلغك ما نزل بآبائهم فسينزلن بهم مثله، وهو استئناف معناه تعليل النهي عن المرية"[49].

41 ـ الآية 45 من سورة يونس.

42 ـ الكشاف: 239/2.

43 ـ بعض الآية 48 من سورة المائدة.

44 ـ الكشاف 618/1.

45 ـ الآية من 23 سورة المؤمنون.

46 ـ الجملة هي قوله تعالى: "... ما لكم من إله غيره أفلا تتقون ".

47 ـ الكشاف: 29/3.

48 ـ بعض الآية 109 من سورة هود.

49 ـ الكشاف: 294/2.

. **وللوجوب:** قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إليه مرجعكم جميعا، وعد الله حقا، إنه يبدؤ الخلق ثم يعيده...﴾ الآية.[50]": "(إنه يبدؤ الخلق ثم يعيده) استئناف معناه التعليل لوجوب المرجع إليه، وهو أن الغرض ومقتضى الحكمة بابتداء الخلق وإعادته هو جزاء المكلفين على أعمالهم"[51].

4ـ **التوكيد:** [52]في تفسير قوله تعالى: ﴿فأوجس في نفسه خيفة موسى، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى﴾[53]؛ قال الزمخشري: "(إنك أنت الأعلى) فيه تقرير لغلبته وقهره وتوكيد بالاستئناف، و بكلمة التشديد، وبتكرير الضمير، وبلام التعريف، وبلفظ العلو وهو الغلبة الظاهرة وبالتفصيل"[54].

5 ـ **المبالغة:**

قال في تفسير الآية: ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون و لكن لا يشعرون﴾[55]. " رد الله ما ادعوه من الانتظام في جملة المصلحين أبلغ رد وأدله على سخط عظيم، و المبالغة فيه من جهة الاستئناف..."[56].

المطلب الرابع: في نعته:

نعت الاستئناف في قوله تعالى: ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ويمدهم في

50 ـ بعض الآية 4 من سورة يونس.

51 ـ الكشاف: 2 / 225،

52 ـ أرجح أن يكون هذا النص و نصوص "الاستئناف" الأخرى، هي المرجع لكل البلاغيين الذين اعتمدوا على "التوكيد" في التفريق بين أنواع الاستئناف. فذكروا أن النوع الاول أي السؤال عن السبب العام للحكم لا يقتضي التأكيد، بينما النوع الثاني أي السؤال عن السبب الخاص للحكم يقتضي التأكيد، ومثل ذلك في السؤال عن غير السبب العام والخاص،قارن ئ مثلا ـ مع الايضاح:255 ـ 260 وغيره.

53 ـ الآيتان 67 ـ 68 من سورة طه.

54 ـ الكشاف: 2 / 544.

55 ـ الآيتان 11 ـ 12 من سورة البقرة.

56 ـ الكشاف: 1 / 180 ـ 181.

طغيانهم يعمهون﴾[57]، بالجزالة والفخامة. قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف ابتدئ قوله (الله يستهزئ بهم) ولم يعطف على الكلام قبله. قلت: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة..."[58].

المطلب الخامس: في مشتقاته:

أولا: في مصطلح: "استأنف":

واستأنف: ابتدأ الكلام إثر انقطاع. وقد ورد المصطلح مجردا، ومضافا إما إلى الجملة أو إلى الكلام. قال الزمخشري في تفسير الآية: ﴿يأيها الذين أمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى...الآية﴾[59]: "(اعدلوا هو أقرب للتقوى): نهاهم أولا أن تحملهم البغضاء على ترك العدل، ثم استأنف فصرَّح لهم بالأمر بالعدل تأكيدا و تشديدا ثم استأنف فذكر لهم وجه الأمر بالعدل..."[60].

* **واستأنف الجملة**: هو بالمعنى السابق. قال في تفسير قوله تعالى: ﴿فاعبدوا ما شئتم من دونه قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة، ألا ذلك هو الخسران المبين﴾[61]: "لقد وصف خسرانهم بغاية الفظاعة في قوله (ألا ذلك هو الخسران المبين) حيث استأنف الجملة وصدرها بحرف التنبيه ووسط الفصل بين المبتدأ والخبر وعرف الخسران و نعته بالمبين"[62].

57 ـ الآية 15 من سورة البقرة.

58 ـ الكشاف: 1 / 187.

59 ـ بعض الآية 8 من سورة المائدة.

60 ـ الكشاف: 1 / 598.

61 ـ الآية 15 من سورة الزمر.

62 ـ الكشاف: 3 / 392.

* **واستأنف الكلام**: هو أيضا بالمعنى السابق. قال الزمخشري في تفسير الآية: ﴿أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير﴾[63]: "فإن قلت: فمن قرأ ويعفو، قلت: قد استأنف الكلام"[64].

وقد ورد المصطلح بالإضافة إلى الصيغة السابقة، بصيغ أخرى هي: "استؤنف"[65]، و"استؤنفت"[66]، و "يستأنف"[67] وكلها تفيد المعنى السابق.

ثانيا: في مصطلح: "المستأنف":

و **المستأنف**: هو الكلام الذي يأتي على شكل جملة ثانية بعد جملة سابقة عليها، فتفصل الثانية عن الأولى كما يفصل السؤال عن الجواب وسمى الفصل لذلك استئنافا، والكلام الذي بعده مستأنفا. وقد ورد المصطلح وصفا للكلام أو الجواب أو الجملة. وتفصيل ذلك هو:

1 ـ **الكلام المستأنف**: قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾[68]: "فإن قلت: فإذا قدر الجواب محذوفا فبم يتعلق (ذهب الله بنورهم)؟ قلت: يكون كلاما مستأنفا كأنهم لما شبهت حالهم بحال المستوقد الذي طفئت ناره اعترض سائل فقال: ما بالهم قد أشبهت حالهم حال هذا المستوقد فقيل له: ذهب الله بنورهم..."[69].

و للكلام المستأنف معان وأغراض كثيرة، وهي:

63 ـ الآية 31 من سورة الشورى.

64 ـ الكشاف: 3 / 471.

65 ـ الكشاف: 1 / 140 في تفسير الآية 5 من سورة البقرة.

66 ـ الكشاف: 1 / 190 في تفسير الآية 74 من سورة البقرة.

67 ـ الكشاف: 3 / 133 في تفسير الآية 223 من سورة الشعراء.

68 ـ الأية 17 من سورة البقرة.

69 ـ الكشاف: 1 / 199.

أ ـ **البيان**: مثل قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون﴾[70]: "و قوله: (من أهل الكتاب أمة قائمة) كلام مستأنف لبيان قوله: (ليسوا سواء)"[71].

ب ـ **الدلالة على معنى التعجب**: في تفسير قوله تعالى: ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا، قال أو لو كنا كارهين، قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها... الآية﴾[72]": قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف أسلوب قوله: (قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم) ؟ قلت: هو إخبار مقيد بالشرط. وفيه وجهان: أحدهما: أن يكون كلاما مستأنفا فيه معنى التعجب كأنهم قالوا: ما أكذبنا على الله إن عدنا في الكفر بعد الإسلام..."[73].

ج ـ **التنبيه**: في تفسير قوله تعالى: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير بين يدي عذاب شديد﴾[74]، قال: "فإن قلت: (ما بصاحبكم) بم يتعلق ؟ قلت: يجوز أن يكون كلاما مستأنفا تنبيها من الله عز وجل على طريقة النظر في أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم..."[75].

د ـ **الدلالة على الجواب**: في تفسير قوله تعالى: ﴿فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط﴾[76]، قال الزمخشري: "قوله (يجادلنا) كلام مستأنف دال على الجواب وتقديره: اجترأ على خطابنا أو فطن لمجادلتنا أو قال كيت وكيت"[77].

70 ـ الآية 113 من سورة آل عمران.
71 ـ الكشاف: 1 / 456.
72 ـ بعض الآية 89 من سورة الأعراف.
73 ـ الكشاف: 2 / 97.
74 ـ الآية 46 من سورة سبأ.
75 ـ الكشاف: 3 / 294.
76 ـ الآية 74 من سورة هود.
77 ـ الكشاف: 2 / 282 ،

هـ ـ **الإنكار**: مثل قوله في تفسير الآية: ﴿وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته... الآية﴾[78]: " (الله أعلم) كلام مستأنف للإنكار عليهم..."[79].

و ـ **تعليل إنكار التعجب**: في تفسير قوله تعالى: ﴿قالوا أتعجبين من أمر الله رحمت الله و بركاته عليكم أهل البيت... الآية﴾[80] قال الزمخشري: "قوله: (رحمت الله وبركاته): كلام مستأنف علل به إنكار التعجب..."[81].

ز ـ **توضيح الحال**: قال في تفسير قوله تعالى: ﴿.. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾[82]: "و (يقولون) كلام مستأنف موضِّح لحال الراسخين بمعنى هؤلاء العاملون بالتأول"[83].

2 ـ **الجواب المستأنف**: والجواب المستأنف: هو الجملة الواقعة جوابا للسؤال المقدر. يستفاد ذلك من قول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون﴾[84]: "وقوله: (فريقا كذبوا) جواب مستأنف، لقائل يقول: كيف فعلوا برسلهم؟ "[85].

3 ـ **الجملة المستأنفة**: و الجملة المستأنفة هي التي تقع بعد الفصل الخفي، وتكون جوابا للسؤال المقدر، وتفيد معاني متعددة وهي:

أ ـ **جملة مستأنفة للبيان**:مثل قوله في تفسير الآية: ﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه. فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾[86]: "و (يخوف أولياءه) جملة مستأنفة بيان لشيطنته"[87].

78 ـ بعض الآية 124 من سورة الأنعام.
79 ـ الكشاف: 2 / 48.
80 ـ بعض الآية 73 من سورة هود.
81 ـ الكشاف: 2 / 281.
82 ـ بعض الآية 7 من سورة آل عمران.
83 ـ الكشاف: 1 / 413.
84 ـ الآية 70 من سورة المائدة.
85 ـ الكشاف: 1 / 633.
86 ـ الآية 175 من سورة آل عمران.
87 ـ الكشاف: 1 / 481.

ب ـ **جملة مستأنفة لتعليل الجملة قبلها:** قال الزمخشري في تفسير الآية: ﴿ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين ﴾[88] "(إنما نملي لهم)... هذه جملة مستأنفة تعليل للجملة قبلها كأنه قيل: ما بالهم لا يحسبون الإملاء خيرا لهم ؟ فقيل: إنما نملي ليزدادوا إثما"[89].

ج ـ **جملة مستأنفة كالتفسير للمجمل:** قال في تفسير الآية: ﴿نتلو عليك من نبإ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون، إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا...﴾[90]: "(إن فرعون) جملة مستأنفة كالتفسير للمجمل كأن قائلا قال: كيف كان نبؤهما ؟ فقال (إن فرعون علا في الأرض)..."[91].

د ـ جملة مستأنفة للتعجب من غير لفظ التعجب: قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا﴾[92]. "... اللام جواب قسم محذوف، وهذه الجملة في حسن استئنافها غاية وفي أسلوبها قول القائل[93]: [طويل]

وَجَارَةُ جَسَّاسٍ أَبَأْنَا بِنَابِهَا ** كُلَيْبًا غَلَتْ نَابٌ كُلَيْبٌ بَوَاؤُهَا[94]

وفي فحوى هذا الفعل دليل على التعجب من غير لفظ التعجب، ألا ترى أن المعنى: ما أشد استكبارهم وما أكبر عتوهم وما أغلى نابا بواؤها كليب"[95].

هـ ـ **جملة مستأنفة تقع في الكلام كالخاتمة:** قال في تفسير الآية: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في

88 ـ الآية 178 من سورة آل عمران.
89 ـ الكشاف: 1 /482.
90 ـ الآيتان 3 ـ 4 من سورة القصص.
91 ـ الكشاف: 3 / 164.
92 ـ الآية 21 من سورة الفرقان.
93 ـ لم أعثر على نسبته، وقال صاحب مشاهد الإنصاف 3 / 273، هو لرجل من بكر.
94 ـ جارة جساس: هي خالتُهُ البسوس. وأبأنا: أي قابلنا وساوينا كليبا، بنابها: أي بناقتها المسنة فقتلناه فيها، ثم قال تعجبا واستعظاما: غلت، أي: ارتفعت وعظمت ناقة مسنة مهزولة بواؤها كليب المشهور. وبواء كسواء وزنا ومعنى، أي: كفؤها ومساويها كليب بن ربيعة الشجاع المعروف. (عن مشاهد الانصاف 3 / 273).
95 ـ الكشاف: 3 / 88.

كتاب الله من المؤمنين و المهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا كان ذلك في الكتاب مسطورا.﴾ [96]": "... (ذلك) إشارة إلى ما ذكر في الآيتين جميعا وتفسير الكتاب ما مر آنفا، والجملة مستأنفة كالخاتمة لما ذكر من الأحكام"[97].

و- **جملة مستأنفة مقررة:** قال في تفسير قوله تعالى: ﴿بلى من أوفى بعهده و اتقى فإن الله يحب المتقين﴾[98]: "و قوله (من أوفى بعهده) جملة مستأنفة مقررة التي سدت (بلى) مسدها"[99].

ز- **جملة مستأنفة مؤكدة:** قال في تفسير قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم، إن الدين عند الله الإسلام...﴾[100]: "... وقوله: (إن الدين عند الله الإسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى"[101].

وبعد هذا يمكن القول إن توظيف هذا المصطلح - هو ومصطلحات أخرى في تفسير الكشاف - يبين لنا قيمة هذا المفسر الذي تصدى لدراسة آيات القرآن الكريم بمنهج بلاغي تطبيقي يراعي التحليل الدقيق والتصوير الفني لجمالية القرآن الكريم، وأسلوبه المعجز.

96 - الآية 6 من سورة الأحزاب.

97 - الكشاف: 3 / 252.

98 - الآية 76 من سورة آل عمران.

99 - الكشاف: 1 / 438.

100 - الآيتان 18 - 19 من سورة آل عمران.

101 - الكشاف: 1 / 418.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم(رواية حفص).
- الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لابن المنير الاسكندري المالكي (حاشية الكشاف) دار الفكر، الطبعة الأولى: 1397 هـ - 1977 م.
- الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني. شرح وتعليق:محمد عبد المنعم خفاجي دار الكتاب اللبناني بيروت - لبنان ط: 4 - 1975 م.
- التبيان في علم المعاني والبديع والبيان: للعلامة شرف الدين حسين بن محمد الطيبي.تحقيق وتقديم: د. هادي عطية مطهر الهلالي، عالم الكتب والمكتبة العربية ببيروت - لبنان. الطبعة الأولى:1407 هـ - 1987 م.
- تاج العروس للزبيدي،تح: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1980م.
- تهذيب اللغة للأزهري، تح:عبد السلام هارون؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- كتاب الصناعتين للعسكري. تح: محمد البجاوي و أبو الفضل إبراهيم،المكتبة العصرية - بيروت،1986م.
- كشاف اصطلاحات الفنون،للتهانوي، كلكته 1862 م.(نسخة مصورة)
- الكشاف للزمخشري، دار الفكر بيروت.ط: 1977 م.
- لسان العرب،لابن منظور، دار صادر،بيروت.
- المثل السائر لابن الأثير، تحقيق:د.أحمد الحوفي،و د. بدوي طبانة،مطبعة نهضة مصر، الطبعة الأولى: 1380 هـ - 1977 م.
- مشاهد الانتصاف على شواهد الكشاف: محمد عليان المرزوقي (ذيل الكشاف) دار الكتاب العربي، بيروت لبنان.
- معجم المصطلحات النحوية والصرفية: د.محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة، ودار الفرقان، عمان الأردن، الطبعة الفانية 1406 هـ - 1986 م.
- مغني اللبيب لابن هشام، تحقيق د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. الطبعة الخامسة، دار الفكر بيروت لبنان.
- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة:1381 هـ1961م.
- مقاييس اللغة لابن فارس،تح:عبد السلام هارون.دار الفكر 1972 م.

2017-11-15 15:06:53

مصطلح "الرمل" في التراث النقدي
تأسيساً على نصوص الطبقات والأغاني والموشح

د. صالح أزوكاي(*)

الرمـــل :

من المصطلحات المجلوبة من صناعة النسيج، واشتق فيه القدح من "الرقة"[1] في النسيج: "الراء والميم واللام أصل يدل على رقة في شيء يتضامن بعضه إلى بعض. يقال: رملت الحصير، وأرملت، إذا سخفت نسجه. قال[2]: (كأن نسج العنكبوت المرمل)"[3].

وهو من أبرز المصطلحات التي تداولتها العرب زمن الاحتجاج، مما يكاد يمثل نوعا شعريا، قال الأخفش: "سمعت كثيراً من العرب يقول: جميع الشعر قصيد

---

* - أستاذ بكلية الآداب ـ أكادير، المغرب.

1 ـ ن في (فقه اللغة: 241): فصلا "في تفصيل الثياب الرقيقة"، وذكر منها "اللهله" و"النهنه".

2 ـ نسب في (لسان العرب/ غزل) إلى العجاج.

3 ـ مقاييس اللغة/ رمل، وفي (العمدة: 270) نقل ابن رشيق عن الخليل سبب تسميته "الرمل"، قال: "لأنه يشبه رمل الحصير، يضم بعضه إلى بعض".

ورمل ورجز"[4] ، "وهو مما تسمي العرب"[5]، "من غير أن تحدوا في ذلك شيئا"[6]، "إلا أنه عيب"[7].

وليس في نصوص الشعراء الجاهليين والإسلاميين ـ على ما يظهر ـ غير إشارتين للرمل، إحداهما بصيغة اسمية[8]، والثانية بصيغة فعلية[9]. وليس فيهما ما يفيد بأن "الرمل" عيب؛ على خلاف ما تكاد تجمع عليه مختلف التعاريف التي تذهب كلها إلى عده عيبا:

من ذلك تعريف الأخفش: "وفي الشعر الرمل، وهو عند العرب عيب، وهو مما تسمي العرب، وهو كل شعر مهزول ليس بمؤلف البناء"[10]؛ وتعريف ابن جني: "وأما الرمل فإن العرب وضعت فيه اللفظة... عبارة عندهم عن الشعر الذي وصفه باضطراب البناء، والنقصان عن الأصل"[11]؛ وتعريف العروضي: "ومن عيوب الشعر الرمل، والرمل عند العرب: كل شعر ليس بمؤلف البناء"[12].

4 ـ كتاب القوافي: 74.

5 ـ نفسه: 72 – 73.

6 ـ لسان العرب/ رمل، الموشح 23.

7 ـ الموشح 23.

8 ـ نصوص المصطلح النقدي: 219.

9 ـ المصدر نفسه: 338.

10 ـ كتاب القوافي: 72 – 73، ونسب التعريف في (لسان العرب/ رمل) إلى ابن سيدة، برواية"... غير مؤتلف البناء".

11 ـ لسان العرب/ رمل.

12 ـ الموشح 23؛ وفي (الجامع في العروض والقوافي: 288)، وروايته: "الرمل... قولك شعرا ليس بمؤتلف البناء".

وذكر له الأخفش من الشواهد شاهدين[13]، أحدهما، وهو الأشهر في المصادر، لعبيد ابن الأبرص[14]:

أقفر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

وثانيهما لعبد الله بن الزبعرى[15]:

ألا لله قوم و لدت أخت بني سهم

هشام وأبو عبد مناف مدره الخصم

وإذا كان مصطلح "الرمل" قليل التداول في المصادر، فإن شاهده الأول قد تردد في غير ما مصدر، في سياق القدم والذم؛ فقد أورده ابن سلام، دون تسميته، وقدم فيه بـ "الاضطراب": "شعره مضطرب ذاهب"[16].

13 ـ كتاب القوافي: 72 – 73.

14 ـ وقد خالف الأخفش في هذا القدح ابن قتيبة في "الشعر والشعراء: 274 – 275) حيث أورد أحد عشر بيتا من بائية عبيد، واعتبرها "أجود شعره... وهي إحدى السبع"، لكنه توهم حين زعم أنها "إحدى السبع"، فلم يذكر أحد غيره ذلك، وإنما ألحقها التبريزي بالقصائد العشر، وأدرجها صاحب جمهرة أشعار العرب (100 – 102) في "المجمهرات"، بعد المعلقات. وبلغت في (ديوانه: 10 – 20) خمسين بيتا؛ وظن محقق الديوان "أن آخرها ضائع، كما يظن أن هناك مواضيع أخرى ساقطة منها"(الديوان: 10).

15 ـ لم يوافق الأخفش في هذا القدح غير الزبير بن بكار في (جمهرة نسب قريش: رقم 1634)، حيث أشار إلى أن ميمية ابن الزبعري "تغمز"؛ وقد ورد بعض أبياتها في (الطبقات: 240 – 241)، و(نسب قريش: 300)، و(جمهرة نسيب قريش: رقم 1634)، و(المحبر: 457 – 458)، و(الصاهل والشاحج: 704)، و(الاشتقاق: 92، 122)، ووردت بتمامها في (الأغاني: 62/1)، ومطولة في (أمالي القالي: 3/ 196 ـ 197)، وذكر أبو الفرج، نقلا عن ا لزبير بن بكار أن قائلها عمر بن أبي ربيعة؛ وقيل: نحلها أبو نهشل ابن الزبعرى. وهي في (ديوان ابن الزبعرى: 48 – 49)، وبلغت فيه عشرة أبيات، قالها ابن الزبعرى في بني المغيرة، وكان لهم بلاء في الفجار.

16 ـ طبقات فحول الشعراء. 138، الأغاني: 22/ 181.

وقدم فيه قدامة ـ وقد سماه التخليع ـ بـ "القبح" و"الإنكار" و"الرداءة"؛ وحدد مجاله الوصفي، وهو البنية الإيقاعية، وهو ما ينصرف إليه "الانكسار" و"التزحيف" و"الخروج عن العروض"؛ يقول قدامة: "من عيوب أوزان الشعر التخليع، وهو أن يكون قبيح الوزن، قد أفرط قائله في تزحيفه، وجعل ذلك بنية للشعر [حتى ميله إلى الانكسار، وإخراجه عن باب الشعر] الذي يعرف السامع له صحة وزنه في أول وهلة إلى ما ينكره... مثل قصيدة عبيد بن الأبرص، وفيها أبيات خرجت عن العروض البتة، وقبح ذلك جودة الشعر حتى أصاره إلى حد الرديء... فما جرى من التزحيف هذا المجرى... كان قبيحا من أجل إفراطه في التخليع واحدة، ثم من أجل دوامه وكثرته ثانية"[17].

وقدح فيه ابن رشيق بشتى الأوصاف، وهو يتحدث عن "القبيح المردود" من الزحاف، "لا تقبل النفس عليه، كقبح الخلق، واختلاف الأعضاء في الناس، وسوء التركيب، مثاله قصيدة عبيد المشهورة... فإنها كادت تكون كلاما غير موزون بعلة ولا غيرها، حتى قال بعض الناس: إنها خطبة ارتجلها، فاتزن له أكثرها"[18].

وقدح فيه ابن منظور بـ"الكسر": "قول عبيد في الشعر الذي كسر بعضه"[19].

وأورد ابن هشام في السيرة قصيدة لأمية بن أبي الصلت بروايتين، إحداهما عن ابن إسحاق، وفيها من الأبيات ما يشابه في بنائه قصيدة عبيد، من مثل قوله فيها:

17 ـ نقد الشعر: 181 ـ 182، وما بين المعقوفين ساقط من الموشح.

18 ـ العمدة: 276.

19 ـ لسان العرب/ قطب.

هم الأسرة الوسيطة من كعـــــــــــب وهم ذروة السنام والدفعه

ثم طعن فيها ابن هشام بما يشبه الصفات القدحية السابقة التي طعن بها "الرمل"؛ فقال: "هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة، ليست بصحيحة البناء"[20]؛ مما يدعو إلى الظن بأن هذا النموذج أيضا من قبيل نماذج الرمل المنصوص عليها، وإن لم تسم به.

ومما تقدم يظهر أن المواصفات النقدية التي وسم بها "الرمل" - من حيث هو مصطلح قديم سمت به العرب، من منظور المعرفين فقط، نوعا "معيبا" من الشعر - تؤسس ثلاثة حقول جرحية، يرتد كل من أصول اللغة على سبيل الاشتقاق:

1- حقل "الاختلاف"، ويندرج ضمنه، من المواصفات القدحية التي عيب بها في التعاريف السابقة ما يلي: [الاختلاف، الاختلاط، ليس بمؤلف البناء، سوء التركيب]. وتأسيس مفهوم "الرمل" على هذا الحقل، إنما هو حمل على أصل من أصول المادة: "الرمل: خطوط تكون في قوائم البقرة الوحشية تخالف سائر لونها"[21]، "والرملة بالضم: الخط الأسود يكون على ظهر الغزال وأفخاده... وأرمل السهم: تلطخ بالدم فبقي أثره فيه"[22].

ومن هنا أمكن إلحاق "الرمل" بزمرة "الإقواء" و"الإكفاء" و"السناد" على أساس أنها زمرة الألفاظ المجرحة في "خلل" القصيدة.

2- حقل "الاضطراب"، وتندرج فيه المواصفات الآتية: [الاضطراب، الانكسار، التزحيف، التخليع]؛ والتخليع هو الاسم الذي استبدل به قدامة

20 - السيرة النبوية: 3/ 34.

21 - الصحاح/ رمل.

22 - تاج العروس/ رمل.

"الرمل"، وقد أدرجناه في هذا الحقل حملا على التخلع: "والتخلع: التفكك في المشية، وتخلع في مشيه: هز منكبيه ويديه... والمخلع: الذي كأن به هبتة أو مسا"[23]. وهذا الحقل محمول على ما تضمنت لفظة "الرمل" ببنيتها الصرفية، من حركة واضطراب، بفعل توالي ثلاث حركات، ثم على ما تفيده معجميا من حركة، فالرمل من أفعال الحركة، ونوع من أنواع العدو: "الرمل بالتحريك: الهرولة... ويقال: رمل الرجل... إذا أسرع في مشيته، وهز منكبيه"[24].

ولعل الذم بـ"الاضطراب" أوضح ما يكون في البنية الإيقاعية، ولهذا يمكن القول أن هذا الحقل يذهب بـ"الرمل" إلى أن يكون ضربا من الشعر تأتى له القدح من الزاوية الإيقاعية؛ وهو أمر يؤكده ما جاء في كلام قدامة، وقد عد التخليع من عيوب أوزان الشعر، معتبراً شاهد عبيد خارجا عن العروض، ولهذا السبب وجدنا الزبيدي يذهب إلى أن "الرمل في العروض"[25].

3- حقل "الهزال" والضعف، وإليه تنصرف المواصفات الواردة في تعريف الأخفش وابن جني وابن هشام: "شعر مهزول، النقصان عن الأصل، ليست بصحيحة"، وتصور ما في الرمل من ضعف يعود إلى بنائه الإيقاعي الموصوف بـ"المخلع": "رجل مخلع وخيلع: ضعيف، وفيه خلعة، أي ضعف. والمخلع من الشعر... مشتق منه، سمي بذلك لأنه خلعت أوتاده في ضربه وعروضه... فقد

23 ـ لسان العرب/ خلع، والهبتة من قولهم: "فيه هبتة، أي ضربة حمق... والهبيت: الذي به... الفزع" عن (لسان العرب / بهت).

24 ـ لسان العرب / رمل.

25 ـ تاج العروس/ رمل؛ وقد انساق محقق ديوان عبيد مع هذا الرأي، فطعن في إيقاع القصيدة، وساق لذلك بعض الأسباب، فيها نظر: "وبحرها نادر غير مألوف... ويبدو أن غرابة هذا البحر، وقدم عهد عبيد، وحداثة سن الشعر العربي في عصره أثرت تأثيرا كبيرا في القصيدة؛ فكثرت زحافاتها وعللها، فاضطرب وزنها..."(الديوان: 9).

حذف منه جزآن... فكأن البيت خلع... بقطع نون مستفعلن، لأنهما من البيت كاليدين، فكأنهما يدان خلعتا منه... ويقال: أصابه في بعض أعضائه خلع، وهو زوال المفاصل من غير بينونة"[26]. وهنا يمكن رد المادة إلى الأصل الذي ذكره ابن فارس، وهو "الرقة" في النسج، بدعوى أن الرقة فيه مظنة ضعفه وهزاله.

إن "الرمل" من هذا الوجه يلتقي مع "الرجز"/ النوع، على أساس أن مقوم "الضعف" و"الاضطراب" أهم ما يميزه من حيث هو نوع شعري يقابل "القصيد"، ومرد ضعفه إلى ما وسم به من كونه "متقارب الأجزاء"، وأنه "أقصر أبيات الشعر"، وأنه "صدور بلا أعجاز"[27]، وأنه "مقطوع مضطرب"[28]، وأنه "مشطور أو منهوك"[29]؛ حملا على الناقة الرجزاء: "ناقة رجزاء: ضعيفة العجز، إذا نهضت من مبركها لم تستقل... إلا بعد ارتعاد شديد، ومنه سمي الرجز من الشعر لتقارب أجزائه، وقلة حروفه"[30]؛ وفي المقابل وسم "القصيد" بـ"التمام" و"الكمال" و"الطول" و"الصحة" و"التوافر": "القصيد من الشعر ما تم شطر أبياته... سمي بذلك لكماله وصحة وزنه... وذلك أن ما تم من الشعر وتوفر آثر عندهم وأشد تقدما في أنفسهم مما قصر واختل، فسموا ما طال ووفر قصيدا... وأصله من القصيد، وهو المخ السمين الذي يتقصد، أي يتكسر لسمنه، وضده

26 ـ لسان العرب/ خلع.

27 ـ لسان العرب / رجز.

28 ـ مقاييس اللغة/ رجز.

29 ـ كتاب الكافي: 79، الجامع في العروض والقوافي: 133؛ والمشطور: ما ذهب شطره، وهذا هو أصل الرجز، لأن كل شطر فيه بيت، وهذا هو سبب ضعفه وهزاله، وأنه "صدر بلا عجز"؛ والمنهوك: ما ذهب ثلثاه، ويكون في الرجز والمنسرح، وهذه أقصى درجات ضعف الرجز.

30 ـ لسان العرب / رجز، ون كشاف اصطلاحات الفنون/ الشعر.

الرير... وهو المخ السائل الذائب الذي يميع كالماء ولا يتقصد"[31]؛ وقد يكون من "الناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحما... ولذلك سميت القصيدة من الشعر قصيدة، لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية"[32].

وهذا التقابل بين كل من "الرمل" و"الرجز" من جهة، وبين "القصيد" على مستوى: الضعف/ الصحة، أو النقصان/ التمام؛ يوازيه تقابل آخر يعود إلى الحقل الأول/ حقل "الاختلاف" الذي ينزع بـ"القصيد" إلى أن يضاد "الرمل" من حيث تضمنه لمقوم "الاستقامة": "قال ابن جني: أصل (ق ص د)... الاعتزام... والنهوض نحو الشيء... بقصد الاستقامة دون الميل"[33]. وهو أمر يقوي جهة التقابل بين المصطلحين.

لكن برجوعنا بمصطلح "الرمل" إلى فترة التعريف المصطلحي - وهي فترة تدوول فيها المصطلح ولا شك - لا نصادف من القرائن ما يحمل على الجزم بأن الرمل عيب عند العرب. بل إن ما توافر من نصوص المرحلة يكاد يذهب بـ"الرمل" إلى أن يكون ضربا من ضروب الشعر، لا عيبا من عيوبه؛ وفيما يلي ما تم الوقوف عليه من نصوص المرحلة:

1- قال الأخفش: "سمعت كثيراً من العرب يقول: جميع الشعر قصيد ورمل ورجز"[34]، وذكر أن "الرمل": "مما تسمي العرب"[35]، "من غير أن يحدوا في ذلك شيئا"[36]. فليس فيما نقله الأخفش عن العرب ما يفيد الذم.

31 - لسان العرب / قصد.

32 - مقاييس اللغة/ قصد.

33 - لسان العرب / قصد.

34 - كتاب القوافي: 74؛ وتحدث ابن جني عن هذا التجنيس عند العرب: "قصيدا كان، أو رجزا، أو رملا" (الخصائص: 324/1).

2- ذكر عبد الرحمن بن بزرج اللغوي[37] - وهو أقدم من الأخفش[38] - في نوادره[39]: "أقصد الشاعر، وأرمل، وأهزج، وأرجز؛ من القصيد والرمل والهزج والرجز"[40]. وليس في هذا النص أيضا - وهو أقدم من سابقه - ما يفيد الذم؛ بل إن تقديم "الرمل" على "الرجز"، في النصين معا - وقد احتل الرتبة الثانية بعد "القصيد" - ما يرجح أن يكون "الرمل" أرقى الأضرب الشعرية بعد "القصيد"؛ ولعل ما يقوي هذا الافتراض ما جاء في نص نقله التهانوي عن أبي الحسن الأهوازي[41] - وهو يجنس الشعر تجنيسا رباعيا: [القصيدة، الرمل، الرجز،

35 - كتاب القوافي: 72 – 73.

36 - لسان العرب / رمل، ش 23.

37 - كان حافظا للغريب وللنوادر، ذكره الأزهري ضمن من أخذ عنهم، وترجم له في (مقدمة التهذيب 30)، ونقل عنه القفطي هذه الترجمة في (الإنباه 161/2)؛ ونقل ابن منظور عن نوادره في أزيد من مائتي موضع.

38 - أشار ابن أبي حاتم في (الجرح والتعديل: 5/ 216): أنه يروي عن أبي هريرة المتوفى (59 هـ)، وروى عنه ابن لهيعة المتوفى (174 هـ)؛ وهو ما لا ينسجم مع ما مال إليه ذ. فواد سزكين في (تاريخ التراث العربي م2 ج139/1) من أن ابن برزج من علماء النصف الثاني من القرن الثاني، فقد يكون قبل ذلك في النصف الأول من القرن الثاني.

39 - أشار إليه الأزهري في (مقدمة التهذيب: 30): "وقرأت له كتابا بخط أبي الهيثم الرازي في النوادر، فاستحسنته، ووجدت فيه فوائد كثيرة، ورأيت له حروفا في كتب شمر التي قرأتها بخطه"، ونقل عن نوادره الفراء (207 هـ) أيضا، ن (لسان العرب / احفظ)، وفيه: "قال (الفراء): وكذا قرأت في نوادر ابن بزرج له بخط أبي الهيثم".

40 - لسان العرب / قصد.

41 - نبه المحقق إلى أنه الحسن - وليس أبا الحسن كما ذكر المصنف - بن علي الأهوازي المتوفى 446 هـ، صاحب التصانيف ومقرئ الشام في عصره، اشتغل بالحديث، ولكنه مطعون فيه، ن (ميزان الاعتدال: 263/2).

الخفيف] ـ من أن "الرمل قد يسمى... أيضا قصيدة"، وأنه "يدعى الرامل شاعرا إذا كان الغالب على شعره القصيدة"[42].

3- يقول جرير ـ في أقدم نصوص الشعراء الإسلاميين ـ وهو يعتد بتفوقه على غيره من الشعراء، ويعلو كعبه في نظم الشعر، والتصرف في فنونه: "إني لمدينة الشعر... نسبت فأطربت وهجوت فأرديت، ومدحت فسنيت، وأرملت فأغزرت، ورجزت، فأبحرت؛ فأنا قلت ضروب الشعر كلها، وكل واحد منهم قال نوعا منها"[43].

وإذا كان جرير غير منساق في هذا التجنيس مع بقية الأنماط المذكورة في النصوص السابقة، فلم يورد لا "القصيد"، ولا "الهزج" ولا "الخفيف"، فإن في تقديمه "الرمل" على "الرجز" تأكيدا لما أشير إليه في النصين السابقين من أفضلية الأول على الثاني؛ ثم إن نصه يعد من أصرح النصوص التي تؤسس لمثل هذا التجنيس النقدي المبكر، على أساس أن "الرمل": "نوع" من أنواع الشعر، و"ضرب" من ضروبه؛ وهو أمر كرره بشار بعد ذلك حين قال: "كان جرير يحسن ضروبا من الشعر لا يحسنها الفرزدق"[44].

4- ويقول نابغة بني شيبان ـ في ثاني أقدم النصوص الإسلامية ـ وهو يوازن بين نعوت الشعر وعيوبه[45]:

والشعر شتى يهيم الناطقون به منه غثاء ومنه صادق مثل

42 ـ كشاف اصطلاحات الفنون/ الشعر.

43 ـ نصوص المصطلح النقدي: 338.

44 ـ طبقات فحول الشعراء 374، يراجع مزيد من النصوص المشابهة في "ضابط الوفرة"، ضمن التخطئة الشعرية.

45 ـ نصوص المصطلح النقدي: 219.

منه أهاذ تشجى من تكلفهـــا والبسط والفخم والتقييد والرمل

وفيه ينحي النابغة، جانبا، التجنيس السابق، ليضع "الرمل" إلى جانب ألفاظ أخرى على وجه الموازنة والتقابل، حيث يظهر أن "الرمل" هو مقابل "الفخم""، مثلما أن "البسط" هو مقابل "التقييد". وكلها - على ما يبدو من السياق المقالي - الطرف الموجب في عجز البيت المضاد للطرف السالب في صدره (أهاذ)؛ وقد بعض إليهما الشعر: "والشعر... منه... ومنه... ومنه..."؛ مما يعني أن الشاعر ينقل "الرمل" ومعه بقية الألفاظ إلى بساط النعوت، حيث ستغدو نعوتا شعرية ترسم مختلف الأحوال التي يتشكل عليها الجيد من الشعر، مما يضاد الوجه المقابل الموسوم بـ"الهذيان" و"التكلف"، وإن شئنا "الشجو".

المثير للنظر في هذا السياق التقابلي، لفظتا "التقييد" و"البسط" اللتين يمكن حملهما على التصنيف المتواتر: "المقبوض" و"المبسوط"[46]، الذي يرجع إلى أقدم نصوص التجنيس النقدي، في قول الوليد بن المغيرة، مما أورده ابن إسحاق، حين اختصم مشركو مكة فيما يصمون به القرآن الكريم، فقال الوليد: "لقد عرفنا الشعر كله، رجزه وهزجه، وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر"[47].

وللدارسين في فهم "المقبوض" و"المبسوط" مذاهب، أسوأها، على ما يظهر، الفريق الذي يزن مفاهيم مصطلحات هذه المرحلة بمقاييس العروضيين المتأخرة؛ فإذا بباحث كالدكتور محمد العلمي - على رصانة بحثه - ينتهي في "المقبوض" و"المبسوط" إلى ترجيح "أن يكون المقصود بأولهما المجزوء، وبثانيهما

46 - استعمل الجاحظ في (الحيوان: 80/1) لفظي: "المقصور" و"المبسوط".

47 - السيرة النبوية: 289.

غيره وهو التام... على أن هذا الترجيح لا ينفي إمكانية اعتبار القبض والبسط لونين من ألوان الإنشاد عندهم، وبذلك يلتحقان بالرجز على ما تقدم"[48].

وقد يكون حازم القرطاجي - وقد اخترع الموازين العروضية - نابها حين حاول أن يتمثل مفهوم "القبض" و"البسط" على مستوى تباين الحالة الشعورية باختلاف بواعث الشعر، من جهة، وباختلاف الأثر الذي يخلفه في المتلقي، من جهة ثانية؛ وهو من هذا الوجه يربط المسألة بما أشير إليه من كون هذه التلوينات المصطلحية مؤشرا على التجنيس النقدي الذي يذهب بهذه الألفاظ مذهب التجنيس، لا مذهب التعييب، يقول: "يجب على من أراد جودة التصرف في المعاني... أن يعرف أن للشعراء أغراضا... تحدث عنها تأثيرات وانفعالات للنفوس، لكون تلك الأمور مما يناسبها ويبسطها، أو ينافرها ويقبضها، أو لاجتماع القبض والبسط... فالأمر قد يبسط النفس ويؤنسها بالمسرة والرجاء، ويقبضها بالكآبة والخوف..." [49]. ولذلك كان الدكتور حسن الأمراني في بحثه: "المقبوض والمبسوط، بحث في المصطلح الشعري"[50]، محقا حين مال مع حازم، وقبله الجاحظ، إلى "أن حديث الوليد بن المغيرة، وإن كان جميعه متصلا بالشعر، إلا أن بعضه يتعلق بالعروض، وبعضه متعلق بالأحوال الشعرية. فأما ما يتعلق منه بالعروض، فالهزج والرجز... وأما ما يتصل بالأحوال الشعرية، فالمقبوض والمبسوط"[51].

48 - العروض والقافية: 34.

49 - منهاج البلغاء: 11.

50 - ضمن مجلة كلية الآداب بفاس، عدد خاص بالمصطلح النقدي... 1409 (ص 249 – 257).

51 - المقبوض والمبسوط، مقال منشور في مجلة كلية الآداب/ فاس: 254.

وبهذا التوجيه أمكن حمل "البسط" و"التقييد" في نص النابغة على حالتين من الأحوال الشعرية، وذلك بتوجيه "التقييد" وجهة "القبض"، وقد استعمل الجاحظ[52] تقسيما آخر، وهو "المقصور" و"المبسوط"؛ مما يعني أن "المقبوض والمقصور والمقيد" عائلة مفهومية منسجمة تصف ذات الحالة الشعرية المقابلة للتي يصفها "المبسوط"، وهو المصطلح المستقر في كل النصوص.

أما "الرمل" و"الفخم" في نص النابغة فنميل إلى أن يكونا نوعين شعريين يمثلان حالتين موسيقيتين، تتسم إحداهما بالخفة واللين، وإليها ينصرف "الرمل"، والثانية تتسم بالرصانة والجزالة، وإليها ينصرف "الفخم"؛ وسبق القول بأن أصل الرمل في اللغة "يدل على رقة في شيء يتضام بعضه إلى بعض"[53]، و"رمل... النسج: رققه، كأرمله ورمله"[54]، "وأرملت النسيج: إذا سخفته ورققته"[55]. ويفيد معنى "الخفة" أيضا، ومنه الرملان، وهما: "الرمل والسعي... جاز أن يقال للرمل والسعي الرملان لأنه كما خف اسم الرمل وثقل اسم السعي غلب الأخف فقيل الرملان"[56].

والجدير بالملاحظة الوقوف عند مدلول "السخافة" الذي شرح به "الإرمال" في نص ابن فارس: "أرملت النسيج: إذا سخفته ورققته"؛ فإذا كان الاستعمال اللغوي، من وجه، يذهب بـ"السخف" مذهب "الرقة" لإفادة "الهزال":

52 ـ الحيوان: 80/1.

53 ـ مقاييس اللغة/ رمل.

54 ـ القاموس المحيط/ رمل.

55 ـ كتاب العين للخليل/ رمل.

56 ـ لسان العرب / رمل.

"كل ما رق فقد سخف"[57]، ومنه: "ثوب سخيف: رقيق النسج"[58]، و"السخف: رقة العيش... وسخفة الجوع: رقته وهزاله"[59]؛ فإن أصل المادة (س خ ف)، من وجه آخر: "أصل مطرد يدل على خفة، قالوا: السخف: الخفة في كل شيء حتى في السحاب... ويقال: وجدت سخفة من جوع، وهي خفة تعتري الإنسان إذا جاع"[60]. وهو أمر يدفع دفعا نحو الظن نحو الظن بأن "الرمل" إنما جلب إلى بساط الاصطلاح لخفته، لا لرقته وهزاله؛ وأيضا لسرعته، قياسا على الرمل في الطواف، وهو: "الجمز والإسراع، ولذلك قيل لخفيف الشعر رمل"[61]. وإلا فبم يمكن تفسير أن يكون "الخفيف" ـ وهو أيضا من الأنواع التي ذكرت في بعض المصادر[62] ـ "أكثر ما جاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار"[63]، لولا ما في إيقاعه من مرح وخفة يؤهلانه لأداء مثل هذه الوظيفة التداولية. فهل في خفة "الرمل" شيء مما خلص إليه الكفوي في تجليته لبعض وظائف "الخفيف" صرفيا: "فكل ما كان أخف كان ذكره أكثر"[64]؟

57 ـ لسان العرب / سخف.

58 ـ كتاب العين للخليل، لسان العرب / سخف، وفي (ع/ سخف): "ثوب سخيف: قليل الغزل".

59 ـ القاموس المحيط، لسان العرب / سخف.

60 ـ مقاييس اللغة/ سخف.

61 ـ الغريب لابن قتيبة: 1/ 221 ـ 222.

62 ـ نقل التهانوي في (ك/ الشعر) عن الحسن بن علي الأهوازي (446 هـ) "أن الشعر عند العرب ينقسم أربعة أقسام، الأول: القصيدة... الثاني الرمل... الثالث: الرجز... الرابع: الخفيف".

63 ـ كشاف اصطلاحات الفنون/ الشعر.

64 ـ الكليات/ 324 (الخفيف).

وقد كان المعري بحسه النافذ مدركا لهذه الخاصية الموسيقية في "الرمل" من حيث هو نوع شعري حين وسم إيقاعه بالخفة: "وخفيف الرمل ما جاء على غير جنسه"[65].

واضح مما تقدم أن التقعيد العروضي "قد حجب عنا الصورة الحقيقية لهذه الأنماط، فأصبحت دلالة المصطلحات التي وضعت في الأصل، لوصف أنواع الشعر العربي، لا تتشخص إلا عبر دلالة واحدة، فالقصيد ما تم من الأوزان... والرمل ليس إلا قصيدا مضطرب الأوزان"[66]؛ وتلك آفة مثل هذا التوجيه المعياري المسؤول - ولا شك - عن "إضاعة ثقافة شعرية بأكملها"[67]، وعن تجميد مسار تطور الأنماط الشعرية الذي كان في الأصل مسارا منفتحا ومتجددا قبل أن تعوقه مثل تلك القوالب الصارمة التي لم يكن بمقدورها أن تيسر سبر العمق الفني لتلك الأنماط، ولا بمقدور واضعيها النزول بها إلى المستوى التعبيري والتداولي داخل الحياة العربية. ومن ثم كان طبيعيا أن ينظر إلى هذه الأنماط الشعرية - عبر تلك القوالب الصارمة - نظرة دونية تستهدف سلبها "شعريتها" الأصلية؛ ولقد أحس المعري بشيء من هذا حين واجه من ينحو هذا المنحى: "وإنما ذكرت ذلك خشية أن تذهب إلى أن الرجز ليس بشعر"[68]، مع أنه على وعي بأن "الرجز أضعف من القصيد، ولكنهما جنس واحد"[69].

65 - الفصول والغايات: 89.

66 - من مقال الدكتور محمد الدناي: "تداخل المصطلحات وإشكالية الأنماط الشعرية العربية الضائعة"، ضمن مجلة كلية الآداب/ فاس 1409 / 1988: (ص 32 - 41).

67 - نفسه: 39.

68 - الصاهل والشاحج: 181.

69 - نفسه: 182.

فهل كنا نقرأ بعض بوادر هذا المنحى المعياري في قول هشام المرئي لما انهزم أمام ذي الرمة في الهجاء، فإذا به يحمل انهزامه أمام ذي الرمة على ضعف "الرجز" أمام "القصيد"؛ فالتجأ إلى جرير مسترفدا: "ما أصنع يا أبا حرزة، وأنا راجز وهو (أي ذو الرمة) يقصد، والرجز لا يقوم للقصيد في الهجاء، فلو رفدتني!" (70).

وهي ذات النظرة المعيارية التي حملت ابن سلام على أن يؤخر العجاج وابنه رؤبة فلا يرتبهما إلا في الطبقة التاسعة من فحول الشعراء الإسلاميين مع الأغلب العجلي وأبي النجم. وقد انتبه إلى هذا وصححه الدكتور عزة حسن حين قال: "ولا نرى ابن سلام مصيبا في هذا الترتيب؛ بل نراه قد تأثر فيه برأي أهل عصره، ونظرتهم الخاصة إلى الرجز والرجاز. وإلا فمن حق العجاج أن يعد في الطبقات الأولى من الفحول" (71).

وهل كان لهذا التوجه أثره في ضياع قسط وافر من الشعر الذي تمثله هذه الأنماط بدعوى أنه لا يستجيب للمعيار العروضي؟ وهل تجريح بعض الرواة - في بعض جوانبه - مبعثه إصرارهم على التشبث بتلك الأنماط التي "تمردت عن النموذج الفصيح وعلى مقاييس الخليل العروضية التي لا تحصي إلا نوعا واحدا من أنواع الشعر هو القصيد" (72)؟

70 - طبقات فحول الشعراء 557؛ وفي (الأغاني 56/8)، وروايته "وهو يقول القصيد".

71 - من مقدمة تحقيقه لديوان العجاج: 23.

72 - تداخل المصطلحات وإشكالية الأنماط... ذ. الدناي، مجلة كلية الآداب/ فاس، 1409، ص 37.

من تراثنا المصطلحي

❑ بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين

القاضي أبو الوليد الباجي

2017-11-15 08:58

2017-11-15 08:53

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

قال الشيخ الإمام القاضي أبو الوليد رحمه الله تعالى ورضي عنه:

باب بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين

الأول (كذا) ذلك معرفة الحد وبيان حقيقته: **الحد** هو : اللفظ الجامع المانع ومعناه الذي يجمع الحدود على جنسه ويحصره ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه وما هو منه أن يخرج عنه.

والعلم معرفة المعلوم على ما هو به.

والعلم الضروري هو ما لزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه ولا الخروج منه ولا التشكك فيه.

والعلم النظري ما احتاج إلى تقديم النظر والاستدلال ووقع عقبه بلا فصل.

والاعتقاد تيقن المعتقد من غير علم.

والجهل هو اعتقاد المعتقد على ما ليس به.

والشك تجويز أمرين فزائدا لا مزية لأحدهما على سائرها.

والظن تجويز أمرين فزائدا أحدهما أظهر من سائرها.

وغلبة الظن زيادة قوة أحد المجوزان.

والسهو الذهول.

والعقل بعض العلوم الضرورية ومحله القلب. وقال أبو حنيفة محله الرأس والدليل على ذلك قوله تعالى: "أو لم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها".

والفقه معرفة الأحكام الشرعية.

وأصول الفقه ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية.

والجدال (كذا) هو تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول الآخر.

والنظر والاستدلال هو تفكر الناظر في حال المنظور فيه طلبا للعلم بما هو نظر فيه (كذا) أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن.

والدليل ما صح أن يرشد إلى المطلوب وهو الحجة والبرهان والسلطان.

والدلالة هو الدليل.

والدال هو الناصب للدليل.

والمستدل هو الطالب للدليل وقد يكون المحتج بالدليل.

والمستدل عليه هو الحاكم وقد يكون المحتج عليه.

والمستدل له يضع الحكم لأن الدليل يطلب له ويقع على السائل.

والبيان الإيضاح.

والهداية قد تكون بمعنى الإرشاد.

والنص ما رفع بيانه إلى بعد غايته.

والظاهر ما سبق إلى فهم سامعه معناه من لفظه ولم يمنعه من الفهم له من جهة اللفظ مانع.

والعموم استغراق الجنس.

والمجمل ما لا يفهم معناه من لفظه ويفتقر في بيانه إلى غيره.

والمفسَّر ما فهم المراد به من لفظه ولم يفتقر في بيانه إلى غيره.

والمحكم يستعمل في المفسّر ويستعمل في الذي لم ينسخ.

والمطلق هو اللفظ الواقع على صفات لم يقيد ببعضها.

والمقيد هو الذي قيد ببعض صفاته.

والتخصيص تمييز بعض الجملة بالذكر.

وتخصيص العموم هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام.

والتأويل هو صرف الكلام عن ظاهر إلى وجه يحتمله.

والنسخ إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم لشرع متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا.

ودليل الخطاب تعليق الحكم بمعنى في بعض الجنس اسما كان أو صفة.

ولحن الخطاب ما فهم من قصد المتكلم مما لم يوضح له لفظ، وقيل: هو الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به.

وفحوى الخطاب تنبيه اللفظ على ما هو أبلغ منه.

والحقيقة تستعمل في الحد. وتستعمل في ضد المجاز، وهو كل لفظ هي (كذا) على موضوعه.

والمجاز كل لفظ تجوز به عن موضعه.

والأمر اقتضاد الفعل بالقول على وجه الاستعلاء والقهر.

والواجب هو ما كان في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما.

والفرض الواجب وهو المكتوب، وقد عبر بعض أصحابنا عن مؤكد السنن بالواجب وهذا يجوز في العبادة.

والمندوب إليه هو المأمور به الذي في فعله تواب وليس في تركه عقاب من حيث هو ترك على وجه ما.

والسنة ما رسم ليتحدى (كذا والصحيح ليُحتَذَى).

والعبادة هي الطاعة، والتذلل لله بامتثال أمره.

والمعصية مخالفة الأمر.

والحسن ما أمرنا بمدح فاعله.

والقبيح ما أمرنا بذم فاعله.

والظلم التعدي.

والجور العدول عن الحق.

والجائز سيتعمل فيما لا إثم فيه، وحده ما وافق الشرع، ويستعمل في العقود التي لا تلزم، وحده كل عقد للعاقد فسخه.

والصحيح ما اعتد به.

والفاسد ما لا يعتد به.

والشرط ما يعدم الحكم بعدمه ولا يوجد إلا بوجوه.

والخبر الوصف للمخبر عنه.

والصدق الوصف عنه للمخبر عنه على ما هو به.

والكذب الوصف للمخبر عنه على ما ليس به.

والتواتر كل خبر وقع العلم بمخبره ضرورة من جملة الخبر.

والآحاد ما قصر عن التواتر.

والمرسل ما انقطع إسناده.

والموقوف ما وقف على صحابي أو تابعي ولم يبلغ به الرسول صلى الله عليه وسلم.

والمسند ما اتصل إسناده.

والصحابي من صحب الرسول صلى الله عليه وسلم.

والتابعي ما تبع الصحابي.

والإجماع اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة.

والتقليد التزام قول المقلد من غير دليل.

والاجتهاد بدل (كذا) والصواب بالذال المعجمة) الوسع في بلوغ الغرض.

والرأي استخراج صواب العاقبة.

والاستحسان اختيار القول من غير دليل ولا تقليد.

والذرائع ما يتصل به إلى محظور العقود من التزام أو حله.

(هنا ترك ما يقرب من الأربعة أسطر دون أن يكتب عليها شيئا واسم الكلام كما يأتي).

والحكم هو وصف ثابت للأمر المحكوم فيه عقليا كان أو شرعيا.

والعلة هي الوصف الجالب للحكم.

والمعتل هو المستدل بالعلة وهو المعلل. ومن أهل الجدل من قال هو ناصب العلة.

والعلة المتعدية ما تعدت الأصل إلى فرع، والواقعة هي التي لم تتعد الأصل.

والطرد وجود الحكم لوجود العلة.

والعكس عدم الحكم لعدم العلة.

والتأثير زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما.

والنقص وجود العلة مع عدم الحكم.

والكسر وجود معنى العلة مع عدم الحكم.

والقلب مشاركة الخصم المستدل بمثل دليله أو ما هو أقوى منه.

والترجيح بيان مزية لإحدى الدلالتين على الأخرى.

والانقطاع هو العجز عن نصرة الدليل.

انتهى بيان الحدود (كذا) الألفاظ الدائرة بين المتناظرين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

تقارير علمية

- **تقرير علمي عن ندوة: "التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم"**

د. عز الدين البوشيخي

- **تقريـــر عـــن اليوم الدراسي: "المعجم التاريخي للمصطلح التربوي من خلال التراث الإسلامي**

ذ. السعيد الزاهري.

2017-11-15 08:53

2017-11-15 08:53

تقرير علمي عن ندوة:
"التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم"

إعداد د. عز الدين البوشيخي(*)

استضافت كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة ابن زهر بأكادير ندوة دولية في موضوع: "التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم"

بتاريخ 21 – 23 من ذي القعدة سنة 1419 هـ الموافق لـ 9 – 11 من مارس 1999م. وقد أشرف على تنظيمها –إلى جانب الكلية– معهد الدراسات المصطلحية التابع لكلية الآداب ظهر المهراز بفاس.

انتظمت البحوث المقدمة في خمس جلسات علمية تنوعت محاورها، حيث تم بحث التداخل والتكامل المصطلحي في عدة علوم عربية قديمة كعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الفقه وعلم أصول الفقه والسياسة الشرعية وعلم الكلام وعلم المنطق وعلم اللغة من نحو وبلاغة وعروض وقافية وكذا النقد الأدبي ... سواء تعلق الأمر ببحث التداخل والتكامل المصطلحي في العلم الواحد أو بين العلوم. كما تم تناول الموضوع في مؤلفات بعينها، كتفسير الطبري، وتفسير "الكشاف" للزمخشري وكتاب "المفردات" للراغب الأصفهاني و"الكتاب" لسيبويه، و"الصاحبي" لابن فارس.

* – أستاذ بكلية الآداب ـــ مكناس ، المغرب.

وقد اجتهد الباحثون –كل من منظوره– في الإفادة من الإمكانات العلمية التي تتيحها الدراسات المصطلحية واللسانيات وبعض العلوم المساعدة الأخرى.

وقد زاد في إغناء الموضوع أن أسهم في تناوله باحثون تختلف روافدهم الثقافية – من سوريا والسعودية والإمارات العربية المتحدة– إضافة إلى باحثين من عدد من كليات المغرب.

وفيما يلي موجز عن البحوث المقدمة في هذه الندوة بحسب ورودها في الجلسات العلمية الخمس.

الجلسة الأولى:

انعقدت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور فخر الدين قباوة (جامعة حلب بسوريا)، ودارت البحوث المقدمة فيها على محور عام يتعلق بمفهوم التداخل والتكامل المصطلحي.

عني البحث الذي تقدم به الأستاذ إدريس الفاسي الفهري (كلية الآداب – سايس – فاس) بتحديد صور التداخل الممكنة بين المصطلحات متوسلا في بيانها بعرض رسوم تتشكل من مثلثات، عناصرها الأساس: المصطلح والمفهوم والتعريف، مبرزاً إمكان حصول:

- تعدد في المصطلح واتحاد المفهوم مع التعريف،
- وتعدد في المفهوم واتحاد المصطلح مع التعريف،
- وتعدد في التعريف واتحاد المصطلح مع المفهوم،
- وتعدد في كل من المصطلح والمفهوم مع وحدة التعريف،
- وتعدد في كل من المصطلح والتعريف مع وحدة المفهوم،
- وتعدد في كل من التعريف والمفهوم مع وحدة المصمطلح.

وقد وقف الباحث عند أنواع الخلل التي تنتج عن صور التداخل هذه، داعيا إلى إحلال التكامل بدل التداخل.

وعالج الدكتور عز الدين البوشيخي (كلية الآداب – مكناس) في موضوعه "التداخل المصطلحي واقتضاءاته النظرية" عدة قضايا، منها ما يتعلق بكيفية اكتساب المصطلحات وبإنتاجها وباستعمالها، ومنها ما يتعلق بتنميط المصطلحات وخصوصية المصطلح العلمي، وما يترتب عن هذه الخصوصية من قرارات منهجية وتصورية.

ومنها ما يتعلق بموقع أنساق المصطلحات ضمن مكونات المعرفة العلمية: ذلك أنه إذا كان لكل مجال معرفي موضوعه وظواهره ومعطياته، وإذا كان لكل مجال معرفي نسقه المصطلحي الذي يعبر به عن نسقه المفهومي، وإذا كانت هذه المفاهيم دالة على تصور معين لموضوع المجال المعرفي ولكيفية التعامل معه ومعالجته، فهل ثمة من إمكان للحديث عن تداخل المصطلحات دون الحديث عن تداخل المعارف والعلوم؟ وما دلالة التداخل؟

وما قيمته العلمية بالنسبة إلى المعارف والعلوم؟

وقد حاول الباحث أن يقدم بعض الإجابات الممكنة عن هذه التساؤلات وأن يفتح آفاقاً أخرى لمتابعة تفاصيل البحث في القضايا التي أثارها.

وعني ذ. عبد النبي الدكير (كلية الآداب – مكناس) "التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم اللغوية من أين؟ وكيف؟" ببيان المفهوم من الزاوية الصرفية والنحوية، ثم تحدث عن:

أ- الأسباب التي جعلت التداخل والتكامل معلما من معالم الثقافة اللسانية والشرعية.

ب- والظواهر الدالة على ذلك في علوم اللسان.

ج- والأساس المعرفي الذي يفسر التداخل والتكامل.

فأما الأسباب فهي خمسة:

1- وحدة المنطلق وهي النص حتى لكأن الحضارة الإسلامية حضارة نصية.

2- وحدة الغاية وهي البيان والفهم.

3- وحدة الباحث وهي وحدة نفسية وشعورية جعلت العلماء كالجسد الواحد.

4- وحدة النشأة والتطور حيث تزامن ظهور العلوم وتطورها متبادلة التأثير والتأثر.

5- وحدة النهج حيث الاستنباط واستنطاق النصوص.

وأما المظاهر فكثيرة وأهمها:

أ- في اللغة والمعجم: التضاد والترادف والمشترك ...

ب- في الأصوات والحروف: الإبدال اللغوي، القلب، الحذف، الإدغام...

ج- في الصرف والتصريف: تعدد المعنى الوظيفي للبناء الواحد والعكس، والأبنية المشركة بين الأسماء والصفات، وبين المصادر والمشتقات...

د- في النحو والتركيب: التعارض والتعاقب والتوافق والتضمين والتغليب...

وختم العرض بإبراز أن نظرية الأصل والفرع هي الأساس المعرفي للتداخل والتكامل المصطلحي في العلوم، وأنها نظرية أصلها ثابت في القرآن وفروعها صاعدة في العلوم تمتد في المصطلحات ...

وفي بحث بعنوان : "ظاهرة التداخل المصطلحي" تناول الأستاذ. خالد الدادسي (كلية اللغة العربية – مراكش) تعريف التداخل لغة واصطلاحا، ووجوهه التي حصرها في ثلاثة وهي:

1- الاشتراك وهو أكثر الوجوه حضوراً واستعمالا ومجالاته عديدة ومتنوعة، وله صورتان:

أ- وحدة المصطلح والمفهوم.

ب- وحدة المصطلح وتعدد المفهوم.

2- والملابسة أو الخلط.

3- والتبديل أو التماثل أو المشترك المفهومي.

والوجهان الأخيران يقتضيان وجود اصطلاحين وحقلا معرفيا واحدا.

وهذه الأوجه الثلاثة جميعا مستخلصة من تعريفات التداخل لغة واصطلاحا.

3- فأما الاشتراك فسبب اتصال العلوم وتقاطع المعارف وهجرة المصطلح بواسطة النقل والاقتباس والتضمين أو بطريق الترجمة.

الجلسة الثانية:

وفي الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور عبد الله المعطاني (مستشار البنك الإسلامي للتنمية) قدمت بحوث ستة في محور عام يتعلق بالتداخل والتكامل المصطلحي في العلوم الشرعية.

عني الأستاذ أحمد حسن فرحات (كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الإمارات) ببيان "أثر المصطلح القرآني في التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم الشرعية"، حيث انطلق من أن التداخل ظاهرة طبيعية في الكون والإنسان، وأن الفصل بين الظواهر والعلوم راجع إلى الإنسان لا إلى الطبيعة.

تحدث الباحث عن استخلاف آدم في الأرض وتكريم الله له، إذ أمر الملائكة بالسجود له بعد أن تميز عليهم بمعرفته لأسماء المسميات التي لم يعرفوها، وكان قد قال له قبل نزوله إلى الأرض "قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون...).

والأرض التي هبط إليها آدم هي كتاب الكون المفتوح، والهدي الإلهي هو كتاب الله المقروء. فعن طريق قراءة كتاب الكون المفتوح يكتشف الإنسان علوم الكون، ويعرف العلاقة بين الأسباب والمسببات ويربط بين المقدمات والنتائج، علما بأن هذه العلوم متداخلة غير منفصلة بعضها من بعض.

أما كتاب الله المقروء –القرآن- وهو الدليل الإلهي للتعامل مع الكون وما فيه –فإنه يعرض الحقيقة العلمية من خلال مصطلحات - كما هي في عالم الواقع-

في الأسلوب الذي يكشف كل زواياها... بعيدا عن الانقطاع والتمزق الملحوظين في الدراسات العلمية... فهو لا يفرد كل جانب من جوانب الكل الجميل المتناسق بحديث مستقل كما تضع أساليب الأداء البشرية... وإنما يعرض هذه الجوانب في سياق موصول مترابط متداخل... وهو في نفس الوقت الذي يعرض الحقيقة متماسكة في جوانبها يحافظ على إعطاء كل جانب من جوانبها في الكل المتناسق — مساحته التي تساوي وزنه الحقيقي في ميزان الله... ثم هو يعرض هذه الحقائق بحيوية دافقة مؤثرة موحية ومن ثم تأتي المصطلحات القرآنية معبرة عن ذلك كله بدقة وتقرير وحسم لا تجور الدقة فيه على الحيوية والجمال ولا يجور التحديد على الإيقاع والروعة...

ثم عرض نماذج من المصطلحات القرآنية في تداخلها وتكاملها كأسماء الله وصفاته وأسماء القيامة وأوصافها، كما تطرق إلى مصطلحي "الأمة" و"الخلافة" من خلال القرآن وبين كيفية تداخلها وتكاملها.

وفي بحث الدكتور محمد المالكي (كلية الآداب — ظهر المهراز — فاس) وعنوانه: "المصطلح الأصولي عند المفسرين: تفسير الطبري نموذجا" انطلق الباحث من محاولة تلمس الأساس المعرفي والعلمي الذي قام عليه التداخل والتكامل بين العلوم والمعارف في التراث العربي الإسلامي ثم تطرق لبيان طبيعة العلاقة بين التفسير وعلم أصول الفقه، مع طرح إشكالية اعتبار التفسير علما بالمعنى الاصطلاحي الدقيق أو عدم اعتباره كذلك وما كان لذلك من أثر في غياب ضوابط علمية وقوانين كلية يعتمدها المفسر في تفسير آيات القرآن الكريم عبر عصور التأليف، فيما يسمى "بعلوم القرآن" مما جعل القدماء أنفسهم يشككون في اعتبار التفسير علما، وينتهي الباحث إلى التنبيه على حقيقة علمية هي أن التفسير ظل يستعير مفاهيمه ومصطلحاته من علوم متعددة في الثقافة العربية الإسلامية ومنها على الخصوص علم أصول الفقه، وفي هذا السياق يبين جانب الثقافة الأصولية (أصول الفقه) في شخصية محمد بن جرير الطبري، وما كان لذلك من الأثر في

استخدامه لكثير من المصطلحات الأصولية مثل: الأصل، والقياس، والنص، والنسخ وغيرها من المصطلحات التي تنم عن جهده الأصيل في إثراء البحث في قضايا أصول الفقه ومباحثه ومشكلاته.

وعالج الأستاذ عبد الحميد العلمي (كلية الآداب والعلوم الإنسانية – ظهر المهراز – فاس) موضوع: "المصطلح الأصولي وعلاقته بالمصطلحات الشرعية" منطلقا من أن الألفاظ الأصولية اكتسبت صفة الخصوصية المصطلحية مرتبا القول فيها على النحو التالي: إنه بحكم إسناد المادة الأصولية إلى مجموعة من المعارف والعلوم، فقد عمل الأصوليون على وصفها في علمهم، وقاموا بدارستها على شرطهم، وأصبحت القاعدة المطردة في عملهم إضفاء مسحة الخصوصية على ما يحتاج إليه في فنهم.

ومعلوم أن القول بالخصوصية هو من لازم الحيثية، ووجهها في المصطلح عندهم قائم على توخي المطالب الخبرية التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الأحكام الشرعية، بعيدين عن تصوير المتأدبين وتشبيه البيانيين وإجراء النحويين.

بيد أن الحديث عن موقع المصطلح الأصولي في أبعاده الدلالية محتاج إلى ترديد النظر بين موضعين:

الأول: موضع المبادئ والمقدمات:

وفيه تقيدوا بما تعارف عليه النحاة واللغويون فجرى الأمر فيه على الالتزام التام بالمقرر عند أهل الاختصاص.

الثاني: موضع الألفاظ وكيفية الاستدلال بالخطاب.

وقد اتسم حديثهم عنه بسعة البحث وشمولية الدراسة، وكان طبيعيا أن يسفر ذلك البحث وتلك الدراسة عن تدقيقات نفيسة يمكن إرجاعها إلى شقين:

أحدهما: له تعلق بالمصطلح في وضعه الإفرادي المعجمي.

والثاني: له تعلق بالمصطلح في جانبه الدلالي. وفيه تجلب أصول نظريتهم الدلالية بما رتبوه من مصطلحات دائرة بين الوضع والحمل والاستعمال وما يتبع ذلك من الألفاظ الخادمة لأصول الاستدلال.

وفي موضوع "أوجه التداخل والتكامل المصطلحي بين علوم الحديث وأصول الفقه" أبرز الأستاذ سعيد حليم (رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بفاس) أن التداخل والتكامل المصطلحي بين علوم الحديث وأصول الفقه، يتجلى من خلال مستويين:

المستوى الأول: من خلال الأبواب المشتركة سواء من حيث الرواية أو الدراية بين العلمين.

المستوى الثاني: من خلال المصطلحات التي عبرت من هذا العلم إلى ذلك، أو العكس، ومن بين هذه المصطلحات: التواتر والآحاد وهي مصطلحات أصولية عبرت إلى علوم الحديث، فأقرها جهابذته واستعملوها في مصنفاتهم للخطيب البغدادي (ت 463 هـ) في كتابيه: "الفقيه والمتفقه" و"الكفاية في علم الرواية"، ثم هناك مصطلحات حديثية دخلت ميدان الأصول: كالمرسل، والمنقطع، والشاذ، والمجهول، وألفاظ التحمل والأداء وغير ذلك.

مقررا أن ما ساعد على هذا التداخل والتكامل هو وجود علماء أفذاذ جمعوا بين التخصصين وألفوا في الميدانين معا، مما جعل العبور إلى الجهة الأخرى ميسراً ونشيطا.

وأن هذا التداخل والتكامل يدل على أن العلوم الإسلامية لم تكن جزرا ينأى بعضها عن بعض، وإنما كانت متعاونة فيما بينها، يأخذ بعضها عن بعض، إذ كلها مبينة وراجعة إلى النص القرآني.

وتناول الأستاذ عبد الرحمن العضراوي (كلية الآداب – بني ملال) موضوع: "امتداد المصطلح المقاصدي في السياسة الشرعية" حيث وقف عند بيان مفهوم

الامتداد المصطلحي، وتحدث عن مجال التداخل بين المصطلح المقاصدي ومصطلح السياسة الشرعية، وختم بتقديم نماذج من المصطلح المقاصدي مبرزاً كيفية امتدادها إلى مجال السياسة الشرعية وكيف تم توظيفها في هذا المجال بنجاح.

وفي بحث بعنوان: "نماذج من التكاملات المصطلحية بين علوم الشريعة وعلوم العربية وعلم الكلام" بين الأستاذ زكرياء أرسلان أن الانبراء لمسألة التداخل والتكامل بين العلوم يثير تساؤلات منهجية ونظرية، حاول الباحث طرح بعضها من خلال رصد أنماط التكاملات المصطلحية الحاصلة بين علوم الشريعة وعلوم العربية وعلم الكلام، من قبيل:

- ما هي حدود الوجاهة الذكرية المشرعة لبناء خطاب حول هذه الظاهرة؟
- ما هي مجوزات حدوث التداخل المصطلحي بين هذه العلوم الثلاثة؟
- كيف يمكن معالجة التكاملات المصطلحية في سياق منهجي غير مخل بمقدمات الدرس المصطلحي وأصوله في مختلف المقاربات المنهجية التي تتقاسم هذا الدرس؟

وفي محاولة للإحاطة بهذه التساؤلات وغيرها مما يتفرع عنها اقترح الباحث مقاربة مصطلحية تعتبركل العناصر المؤسسة للظاهرة المصطلحية، أي المجال والمصطلح والمفهوم والموضوع والتعريف والمرجع، فالحديث عن المصطلح الرحال أو الجوال أو المتقلب، يجب أن يحيط بهذه العناصر وبخصوصياتها، لأنها تخلق علاقات اتصال وسببية، توجب النظر إليها مجتمعة عند معالجة قضايا الظاهرة المصطلحية وضمنها قضية التكامل، وبمقتضى هذا الاعتبار المنهجي، كان التكامل في نظره مستويات، فهناك تكامل تام وتكاملات جزئية أو شبه تامة، ومعيار التمام يتحدد بعدد العناصر المرصودة، وفي هذا السياق، اقترح مفاهيم مساعدة على قيام كفاية وصفية، مثل مفهوم "التنوع المرجعي" ومفهوم "التموجات المفهومية" ومفهوم "الانزلاق المفهوم النسبي"، وهي مفاهيم، يمكنها إذا ما استعملت بشكل أنيق، أن تؤدي إلى نتائج معتبرة.

الجلسة الثالثة:

وانعقدت الجلسة الثالثة برئاسة الدكتور محمد علي الزركان (جامعة حلب بسوريا)، وتصدرها عرض للدكتور عبد المعطاني (مستشار البنك الإسلامي للتنمية) بعنوان: "أثر القرآن في توحيد المصطلحات ورموز الشعوب الإسلامية التي كتبت بالحرف العربي، مذكراً بأهم المحطات التاريخية لهذا المشروع، وبأهدافه المتمثلة أساساً في تقريب اللغة العربية والثقافة الإسلامية من الشعوب الإسلامية والمشاركة في محو الأمية، كما تحدث عن المنظمات التي ترعى هذا المشروع وتسهم في إنجازه من قبيل البنك الإسلامي للتنمية ومكتب تنسيق التعريب ومنظمة اليونسكو، وختم بذكر بعض الإنجازات التي تم تحقيقاه في هذا المجال ككتابة 16 لغة من لغات الشعوب الإسلامية بالحرف العربي بمساعدة الحاسوب، ووضع أبجدية موحدة للغات هذه الشعوب، واقتناء آلات كاتبة صممت طبقا لهذه الأبجدية خاصة.

وفي أثناء العرض، نبه الباحث على الأهمية التي يكتسبها القرآن في تيسير تقريب اللغة العربية والثقافة الإسلامية إلى الشعوب غير العربية.

وتلت هذا العرض خمسة بحوث متنوعة من حيث مجالات التداخل المصطلحي، جمعها محور عام يتعلق كسابقه بالتداخل والتكامل المصطلحي في العلوم الشرعية.

ففي موضوع "دورة حياة المصطلح في النصوص المقدسة" تحدث الدكتور منذر بدر حلوم (جامعة تشرين كلية الزراعة سوريا) منطلقا من أن البحث في دورة حياة المصطلح يأتي من النظر إلى الكلمات ككائنات حية تعيش وتتحرك وتتكاثر في أوساط بيئية حيوية هي النصوص والحقول المعرفية المختلفة، مفترضاً منهجا إحيائيا —بيئيا يضع الكلمات تحت الاختبار ويتابعها في حياتها، ويحرص على خروجها من المختبر حية.

فالكلمة التي تولد للتعبير عن خلق ما –لا يدرك من دونها– تشكل بذاتها خلقا، أي تصبح كائناً حيا قادراً بحكم حياته، ومغزى فكرة الخلق العليا على الحركة الذاتية، حاملا لمغزى خلقه، محققا لوظائفه أينما كان وأنى رحل، وبالتالي فإن الكلمة بعلاقات حروفها المتشاكلة في بيتها، كل حرف وكل مقطع صوتي فيها بمثابة عضو حي في كائن حي هو الكلمة حاملة الوظائف المولدة للدلالات بشكل مكثف كبذرة دائمة للخلق، وكما أن كل خلية في الجسد الحي تحمل ا لمعلومات اللازمة لتكوين كائن حي جديد، فإن الجذر بصفته جزءا من كل يتميز بالقدرة على التعبير عن كائنه الإجمالي بصفاته المتعددة، وهي مقدرة كائنة على توليد المصطلحات.

إن الجذر الذي يعيش بذاته حركة في مكون يعيش بالآخر حركة في حركة ليحقق دورة حياته يتكاثر فيها حينا بضعف، وحينا آخر بخصوبة عالية (كما في مثالنا جن) الخصوبة تأتي من النزوع إلى التعبير عن الذات الكلية الكامنة في الجزء، والتعبير عن خصوصية هذا الجزء والنزوع في الوقت ذاته للتعبير عن الآخر، بمعنى الصيرورة رحما للآخر يعبر فيه عن ذاته.

وفي موضوع "التداخل والتكامل المصطلحي في العلوم الشرعية من خلال كتاب المفردات للراغب الأصفهاني" استهدف مصطفى فوضيل (معهد الدراسات المصطلحية ظهر المهراز، فاس) بيان التداخل بين ألفاظ القرآن ومصطلحاته باعتباره علما، بل هو العلم، وبين مصطلحات العلوم الشرعية، ثم الحديث عن التداخل بين مصطلحات العلوم الشرعية نفسها، ويتم هذا من خلال كتاب "المفردات" للراغب (ت 503) وقد حاول صاحب العرض بيان الأفكار الآتية:

– تفرد الراغب في تاريخ الدراسات القرآنية عموما ومعاجم القرآن خصوصاً، بسبب اعتنائه بالسياق (لخصوصية مدلولات ألفاظ القرآن).

– أن هذا الكتاب مرجع في تحقيق مفردات القرآن، وفي تحديد العديد من مصطلحات العلوم الشرعية، بل وفي علوم أخرى أيضا.

- إعادة النظر في المفردات ضمن كتب الغريب، فصحيح أن فيه الغريب، ولكنه ليس كتابا في الغريب.

- أن الراغب اهتم بمفردات القرآن ضمن نسق معرفي تطلع من خلاله إلى بناء رؤية أو نظرية في علم بيان القرآن، ووقف الباحث وقفة لمراجعة مصطلح "علوم القرآن" باعتباره متضمنا لأول علم من علوم الشرع، كما وقف الباحث عند بيان:

- مظاهر التداخل بين مفردات القرآن وبين مصطلحات العلوم الشرعية: ومنها: تنوع صور المصطلحات الواردة في الكتاب بالنظر إلى علاقتها بالقرآن الكريم. فمنها المصطلح الذي احتفظ بصورته القرآنية (كالبيع) ومنها الذي اختلفت صورته لكنها مشتقة من لفظ القرآن (كالملاعنة)، ومنها الذي هو مستقل بصورته ومفهومه (كالمخاضرة).

- تنوع مصطلحات العلوم الواردة في المفردات بين مصطلحات فقهية وأصولية وكلامية ومصطلحات أخرى، والعرض أورد نماذج منها مما يظهر فيه ضرب من التداخل والتكامل.

وتناول الدكتور محمد الأمين (كلية الآداب ظهر المهراز – فاس) بالبحث: "مفهوم "الطبقة" بين المحدثين والأدباء".

فقد أملى حفاظ اللغة من اللغويين المتقدمين بإسنادهم كلاما عن العرب فيه غريب يحتاج إلى تفسير، وكانت طريقتهم في الإملاء، والجرح والتعديل هي طريقة المحدثين سواء بسواء، لأن علم الحديث واللغة يجريان من واد واحد، وهذا العرض وضح جانباً من هذا التأثر، والتداخل في مفهوم "الطبقة".

للطبقة في اللغة العربية عدة معان (أبرزها: الطبق غطاء كل شيء والمطابقة الموافقة، وطابقت بين الشيئين إذا جعلتهما على حذو واحد، وألزقتهما)... وأما معنى الطبقة في الاصطلاح فإنه يختلف من علم إلى علم، والعرب ألفوا في طبقات

شتى من الناس كالمحدثين والمفسرين والفقهاء والحكماء والأطباء والأعيان والشعراء والعميان وغير ذلك، وأصبح مفهوم الطبقة يرتبط بالعلم الذي ورد فيه.

سلك العلماء عدة طرق لتصنيف الرجال، وأسسوا ضوابط ومقاييس عينوا على أساسها طبقة الرجال، ومن هذه الضوابط: كما يذكر الباحث:

1-ضابط الدين: فالدين ضابط مهم لوضع الرجل داخل طبقة معينة، والمحدثون انطلقوا من السبق إلى الإسلام، يقول الله تعالى: "والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار".

2- وضابط العدد: يختلف عدد الرجال في الطبقة الواحدة من علم إلى علم، فهو تارة، لا يحدد بعدد معين، وتارة يحدد تحديداً دقيقاً.

3- وضابط الزمان: الزمان يعد مقياساً لوضع الرجل داخل الطبقة، غلا أن هذا الضابط وحده، لا يكفي، فيضاف إليه آخر هو الكفاءة العلمية أو غيره.

4- وضابط المكان: اهتم العلماء بمعرفة أوطان الرواة والشعراء وبلدانهم، يفتقرون إليه في كثير من تصرفاتهم، وله فوائد متعددة، منها: معرفة شيخ الراوي، وتعيين شخصه.

واجتهد الأستاذ رشيد سلاوي (كلية الآداب سايس — فاس) في إبراز "بعض أشكال تداخل المصطلح البلاغي في كتب التفسير" مقتصراً على بعض أشكاله في تفسير الكشاف للزمخشري، وقد تم حصرها في اثنين: الأول يقصد به تشابك المصطلحات، بأن يكون لها عدة معان ولبعض هذه المعاني مصطلحات أخرى.

والثاني: تكون فيه المصطلحات متداخلة في تأدية المعنى الواحد وهذا التداخل هو في حقيقته تكامل.

وقد مثل على النوع الأول: ببعض المصطلحات مثل: البيان، والفصاحة، والبلاغة، والتجريد، والإبهام...

والنوع الثاني مثل له بمصطلحات: التمثيل والتصوير والتخييل، وخلص الباحث في النهاية إلى أن استخدام هذه المصطلحات متداخلة متكاملة، سببه هو ما كان يعانيه هذا المفسر البلاغي من عدم وجود مصطلح دقيق يمكنه بواسطته أن يثبت بلاغة القرآن، وفي نفس الوقت مذهبه الاعتزالي، ويدل التعبير عن مفهوم ما بأكثر من مصطلح على عدم الاستقرار الاصطلاحي.

وقدم الأستاذان صالح آزوكاي ومحمد ناجي (كلية الآداب – أكادير) بحثا بعنوان: "تداخل مصطلحات الجرح لدى المحدثين وأهل العلم بالشعر: الوضع نموذجاً" حيث استهل العرض بمدخل نظري حول مفهوم الجرح لدى المحدثين من حيث ضوابطه وأسبابه ومصطلحاته، ورتبه، وأصناف المؤلفات فيه، والوضع في الحديث من حيث أصنافه وأسلوب نقده وتمحيصه... ثم أبرزا منشأ الصلة بين العلمين في مجال الوضع، من حيث هي قائمة على قاعدة شرعية مشتركة قوامها الاحتجاج، وتحيل على مرجعية واحدة (نقد الدرهم)، ينهض النقد فيهما معا على لون من الدربة والممارسة في مواجهة وتمحيص الزيف أو الوضع في العمل المنقود ... ثم دخل العرض في نوع من الموازنة المصطلحية بين العلمين في مجال الوضع: مماثلة ومغايرة: فمن مظاهر المماثلة تضعيف الموضوع سندا ومتنا، وتشهير برواته ... ومن حيث المغايرة يتميز الوضع في الشعر بقدمه وعدم استقرار الموضوع عليه، وتناسل مصطلحاته كالوضع والعمل والصنعة والحمل والافتعال والزيادة والإلحاق والضم والإرفاد والإدخال... إلى غيرها من المصطلحات التي تصنف أوضاعاً مختلفة من أشكال الوضع في الشعر.

الجلسة الرابعة:

وانطلقت الجلسة الرابعة برئاسة الدكتور عوض بن حمد القوزي (جامعة الملك سعود بالرياض)، قدمت فيها ستة بحوث دارت على محور عام يتعلق بالتداخل المصطلحي والتكامل في العلوم الشرعية والأدبية:

بحث د. محمد علي الزركان (جامعة حلب – سوريا) في "تداخل المصطلحات العلمية لدى الفقهاء واللغويين" مبرزا أثر الإسلام في توسيع اللغة العربية وتوليد المصطلحات الإسلامية المعبرة عن مجالات الحضارة المختلفة مقدما بعض الأمثلة التي تبين كيفية انتقال بعض المفردات إلى مصطلحات ذات دلالات جديدة، مؤكدا أن المعاني الاصطلاحية للفظ هي معان مجازية، وأن علماء الحديث هم أول من عني بالمصطلحات وبنائها وضبطها، ومنهم انتقل إلى غيرهم من علماء الفقه وأصول الفقه وعلماء اللغة.

وتناول الأستاذ سعيد شبار (كلية الآداب – بني ملال) موضوع "التقليد والاتباع دراسة في الأصول اللغوية والشرعية والدلالات التاريخية للمصطلح والمفهوم". حيث رصد الباحث مصطلحي التقليد والاتباع في أصولهما اللغوية والشرعية والتاريخية للوقوف على أوجه التداخل والتكامل بين هذه الأصول من جهة، مع إبراز المضامين أو "التعريفات" الشرعية التي غالبا ما تدمج في الاصطلاحات المتأخرة عنها. وللوقوف، من جهة أخرى، علي أوجه التقابل والتنافي بينهما.

كما حاول الباحث رصد العوامل التي تجعل مصطلحا أصيلا في اللغة والشرع ينحسر في الاستعمال والتداول التاريخي كـ(الاتباع) ومصطلحا اعتبره العلماء "بدعة" ينتشر في ذلك التداول والاستعمال ويوجه ثقافة الأمة لقرون عديدة شكلت وما تزال رصيد الانهيار والانحطاط والجمود في كافة مجالاتها، مع تتبع – على وجه خاص- لمخلفات وآثار ذلك الانحسار في الأول والانتشار في الثاني على المستوى العلمي، التكويني والتربوي الذي درجت عليه أجيال متعاقبة في الأمة.

وعن موضوع: "التداخل المصطلحي بين علوم الحديث وعلوم اللغة" تحدث الأستاذ محمد أزهري (كلية الآداب بني ملال) حيث قدم نظرة عن التداخل المصطلحي الموجود بين علوم الحديث وعلوم اللغة، بعد تصنيف مصطلحاتها إلى:

أ- مصطلحات انفردت بها علوم الحديث.

ب- مصطلحات انفردت بها علوم اللغة.

ج- مصطلحات مشتركة بينها.

وبعد ذلك تم التطرق لمظاهر التداخل المصطلحي بين العلمين المدروسين التي فصلت على الشكل التالي:

1- المظهر الأول: التشابه، وفيه تم جرد مجموعة من المصطلحات المتشابهة بين العلمين. وقسم هذا المظهر إلى نوعين:

أ - تشابه شبه تام: والمقصود به تشابه المصطلح في اللفظة والدلالة (الحافظ مثلا...).

ب - تشابه جزئي: وهو تشابه المصطلح في اللفظة دون الدلالة (الضعيف مثلا...).

2- المظهر الثاني: الالتباس: وهو بعض الخلط الناجم من كثرة التشابه (الصحيح مثلا...) ولأمن من اللبس لابد من مراعاة خصوصية كل علم.

3- المظهر الثالث: دخول بعض الأمور في بعض: بينت الدراسات القديمة والحديثة أن مجموعة من مصطلحات علوم الحديث هي التي دخلت في علوم اللغة. وختم الباحث بالسؤال الآتي: ألم تدخل بعض من مصطلحات علوم اللغة في مصطلح علم الحديث؟

وبحث الأستاذ عبد العزيز احميد (كلية الآداب – آكادير) عن "أثر المرجعية الحديثية في المصطلح السيبويهي"، حيث بين أن علماء اللغة تأثروا إلى حد بعيد بمنهج علماء الحديث في جمع المادة وتصنيفها والتقعيد لها، وأنهم نقلوا مصطلحات علم الحديث إلى علم اللغة كما توضح الأمثلة العديدة المستقاة من كتاب سيبويه. وبين الباحث كيف استفاد سيبويه من المصطلحات الحديثية وكيف وفق في توظيفها واستعمالها في مجاله اللغوي. وخلص إلى أن علماء اللغة طبقوا منهج علماء الحديث، وساعدهم على ذلك موسوعية تكوينهم وانفتاحهم المعرفي.

وتحدث ذ. محمد ناجي بن عمر (كلية الآداب – أكادير) عن "روافد المصطلح النقدي عند عبد القاهر الجرجاني: حالة اللفظ والمعنى" مركزاً على تكوينه العلمي الفذ، وثقافته الغنية والمتنوعة، ومذهبه، وبيئته الاجتماعية، وقد قدم الباحث عدة أمثلة من المصطلحات التي تدل على تلك الروافد كالنظم والصياغة والصنعة والكلام النفسي وغيرها.

وفي موضوع: "الضحك، بحث في الخلفيات والتداخل المصطلحي" تحدث الأستاذ أحمد شايب (كلية الآداب – أكادير) عن تعريفات الضحك وأنواعه ودرجاته ودلالاته، كما بحث في المصطلحات التي تتداخل مع الضحك كاللعب وغيره، وحاول تحديد المرجعية الثاوية خلف التداخل المصطلحي للضحك.

الجلسة الخامسة:

وفي الجلسة الخامسة والأخيرة التي ترأسها الدكتور علي لغزيوي (الأستاذ بكلية الآداب – ظهر المهراز – فاس)، قدمت ستة بحوث في محور عام يتعلق بالتداخل المصطلحي والتكامل في العلوم اللغوية.

وتصدر هذه البحوث بحث الأستاذ فخر الدين قباوة (جامعة حلب- سوريا) الذي عالج فيه "تعدد المفاهيم الاصطلاحية في الإعراب أصلا وفرعا"، حيث أبرز الباحث أن مصطلحات الإعراب تتردد في الدراسات القديمة والمتأخرة والمعاصرة في سياقات مختلفة، تشعر بتفاوت المفاهيم الدلالية لتلك الألفاظ، مما يسبب اضطرابا في الاستدلال والنتائج العلمية المنتظرة، وقلما تبصر الدارسون في الفوارق الدقيقة، بين المقاصد المتباينة التي تحملها الألفاظ الاصطلاحية المستخدمة، في موضوعات الإعراب والصرف خاصة، والنحو عامة.

وقد تتبع الباحث هذا الجانب الاصطلاحي بالبحث والتدقيق، بعيداً عن الدلالة الوضعية أو المجازية المألوفة، فتبين له أن للإعراب في تاريخ العربية القديم مفاهيم متعددة، هي: الإعراب التعبيري، وإعراب التركيب، وإعراب البنية،

والإعراب التحليلي، والإعراب الصوتي، وكل منها يخالف غيره في الدلالة والمقاصد والإجراء.

أضف إلى هذا أن المصطلحات الفرعية للإعراب، في الاسم والفعل والحرف، والفاعل ونائبه والمفاعيل المختلفة، يتداول المعاصرون لها تعريفات مدرسية، تغيب فيها معالم المفاهيم الأصلية، وتحصل بالباحث والدارس والمدرس إلى استغلاق العلاقات والوظائف بين عناصر التعبير.

وخلص إلى تحديد مفهوم بدقة وبيان، مع ذكر الوقائع التاريخية التي تمثل النشأة والتطور والاستخدام، ثم عزز ذلك بالأمثلة الواقعية في تاريخ العربية، متوصلا إلى التمييز الواضح بين مجموع المفاهيم المختلفة، ليكون للباحثين صفاء وإصابة في الأداء والاحتجاج والاستنتاج.

وتحت عنوان "التطور الدلالي للمصطلح اللغوي بين عربية النقوش والفصحى" لاحظ الدكتور سعيد بن فايز إبراهيم السعيد (جامعة الملك سعود – الرياض) أن معالجة الدارسين لظاهرة التطور الدلالي اقتصرت على دراسة وتعقب التطور الدلالي ضمن إطار العربية الفصحى، واقفين عند عصور الاحتجاج باعتبارها تمثل نضج اللغة واكتمالها في أصل الدلالة والاشتقاق.

ونبه الباحث على إمكانية اعتماد النقوش بوصفها مصدراً يتخطى عصر الاحتجاج، ملاحظاً التشابه الكبير بين ألفاظ الفصحى ومفردات لغة النقوش العربية القديمة.

وخلص الباحث إلى أنه لا غنى لمن أراد تتبع تاريخ الألفاظ الفصحى من الاعتناء بها معززاً ذلك بأمثلة ونماذج.

وتناول الأستاذ عبد الله بن محمد السعيدي (جامعة الملك سعود – الرياض) موضوع "الهجر والاستحداث المصطلحي فيما بابه المعاملة" في ثلاثة عناصر: أولها

بيان لبعض المصطلحات الحديثة في المعاملة، ومنها: الائتمان والتطهير، والخصم والاعتماد المستندي...

وثانيها تأمل في أسباب هذا الهجر والاستبدال، ومنها:

الوسط الذي نشأت فيه المعاملة، والتمويه.

وثالثها بيان للأثر المترتب على الهجر والاستبدال، ومنها: جهل حقائق الأشياء، وهجر الأصالة والعراقة.

وخلص الباحث إلى أنه لا مسوغ لهجر مصطلحات أصيلة وتبني مصطلحات أغلبها فاسد من جهة الدلالة.

وبحث الأستاذ محمد الواسطي (كلية الآداب ظهر المهراز – فاس) في: "مفهوم الحجاج بين المناطقة والبلاغيين"، حيث كثيراً ما تتداخل العلوم فتتبادل التأثير، ويغذي بعضها بعضاً، ومن ذلك ما وقع بين المنطق والبلاغة، ويتميز هذا التداخل بأنه كان ينبع من الفلسفة والمنطق ويصب في البلاغة وليس العكس، وسبب ذلك أن المنطق لا يحتاج لأي علم من العلوم بينما العلوم الأخرى تحتاج إليه.

وقد أفضى تأثير المنطق في البلاغة إلى ظهور مدرستين في البحث البلاغي هما: المدرسة الكلامية ومن رجالها قدامة بن جعفر وأبو هلال العسكري والسكاكي، المدرسة الأدبية، ومن رجالها عبد الله بن المعتز وعبد القاهر الجرجاني وابن الأثير.

ومن أبرز مظاهر التأثير الفلسفي في البلاغة إلى جانب ما تقدم الحجاج أو الجدل، وله في البلاغة أساليب كثيرة، منها المذهب الكلامي، وحسن التعليل، والتشبيه الضمني، والاستعارة عند من قالوا بأنها ادعاء.

والسؤال الذي يفرضه المقام هنا –حسب الباحث– هو: هل تأثير الفلسفة في البلاغة أفادها أم أضر بها؟

إنه أفادها من جهة إذ أمدها بالمصطلحات مما عجل اتساع أبحاثها واستقلالها، وأضر بها من جهة أخرى –حسب الباحث– إذ ضيق ميدانها فربط أبحاثها بالجملة، وكذلك أضر بها إذ جعلها تنفصل عن النقد وتعتمد المنهج التقريري، وللخروج من دائرة التأثير السلبي للمنطق في البلاغة يرى الباحث أنه لابد من الحفاظ على روحها الغنية الجمالية وإرجاعها إلى أحضان النقد بحيث لا ينظر البلاغي في النص الإبداعي إلا بعد وجوده.

وقدم الأستاذ مسلك ميمون بحثا في موضوع: "مصطلحات العروض والقافية في لسان العرب" وقد ركز الباحث على تقديم عدة ملاحظات على المصطلح العروضي، وقد شملت:

أ- معاجم المصطلح العروضي.

ب- تعاريف المصطلحات العروضية.

ج- مصطلحات عروضية لها مرادفات.

-- مصطلحات عروضية لها أكثر من معنى.

هـ- طبيعة المصطلح العروضي.

و- نقد المصطلح العروضي.

ز- مصطلحات عروضية: أغفلها لسان العرب.

وخلص الباحث إلى ضرورة إعادة النظر في مصطلحات العروض الكثيرة إما بالحذف أو بالاصطلاح أو بالتعديل.

وعن "المصطلح في كتاب الصاحبي" تحدث ذ. عوض بن حمد القوزي (جامعة الملك سعود – الرياض) مستهلا بحثه بالتذكير بأن المصطلحات رهينة بالعلوم ومرتبطة بها، وبأن تاريخ المصطلح هو تاريخ العلم، وبأنه لا غرابة في تداخل المصطلحات النحوية وبغيرها من مصطلحات العلوم المتصلة بها كالفقه وأصول الفقه وغيرهما.

ثم أبرز الباحث تفرد ابن فارس في كتابه الصاحبي باستعمال بعض المصطلحات، وتميز هذه المصطلحات بتقارب دلالتها اللغوية مع دلالتها الاصطلاحية، منتهيا إلى الوقوف عند مظاهر التداخل المصطلحي في كتاب الصاحبي.

الجلسة الختامية:

وختاماً، إذا كانت كلمات الافتتاح، التي تفضل بإلقائها كل من السيد مدير معهد الدراسات المصطلحية الدكتور الشاهد البوشيخي، والسيد ممثل اللجنة المنظمة الأستاذ عبد العزيز احميد، والسيد قيدوم كلية الآداب بأكادير الدكتور حسن بنحليمة، قد أبرزت أهمية موضوع الندوة، ونوهت بعظيم الجهود التي يبذلها الأساتذة الباحثون والمؤسسات العلمية التي ينتمي إليها هؤلاء الباحثون، فإن كلمات الختام التي تضمنت أيضاً كلمة الوفود ألقاها الدكتور فخر الدين قباوة — ركزت على أهمية التعاون بين المؤسسات والباحثين بما يخدم البحث العلمي عامة، والمصطلحي خاصة، ودعت إلى ضرورة عقد ندوات أخرى لمتابعة البحث وتعميق النظر في قضايا المصطلح المختلفة.

توصيات الندوة:

وقد تمخض عقد هذه الندوة عن عدة توصيات، نوردها كالآتي:

1- التعجيل بطبع أعمال هذه الندوة المباركة.

2- التخطيط من الآن لتنظيم الحلقة الثانية الخاصة بالتداخل المصطلحي في العلوم: في الحديث.

3- إنشاء مجموعة للبحث في المصطلح بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير.

4- حث معهد الدراسات المصطلحية بفاس، على الإسراع بإصدار مجلته العلمية المتخصصة التي تعنى بالدراسات المصطلحية.

5- العمل على عقد اتفاقيات للتعاون العلمي بين الجامعات العربية التي ينتمي إليها المشاركون في هذه الندوة.

6- تنظيم دورات تدريبية خاصة بالدراسات المصطلحية.

7- إدخال مادة علم المصطلح ضمن مقررات المؤسسات الجامعية بالعالم العربي، وتشجيع البحث المصطلحي والتخصصات المصطلحية بالدراسات العليا فيها.

8- الاهتمام بمشروع البنك الإسلامي للتنمية، المتمثل في العمل على إعادة كتابة لغات الشعوب بالحرف العربي، والهادف إلى إحياء عنصر من أهم عناصر الوحدة والتواصل بين الشعوب الإسلامية.

9- تنظيم ندوة علمية في موضوع: "المصطلحات والرموز في لغات الشعوب الإسلامية التي كتبت بالحرف العربي"، تمول من قبل البنك الإسلامي للتنمية، وينظمها معهد الدراسات المصطلحية، في تاريخ يحدد فيما بعد، باتفاق بين الطرفين. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله.

تقرير عن اليوم الدراسي :
المعجم التاريخي للمصطلح التربوي
من خلال التراث الإسلامي

إعداد : ذ. السعيد الزاهري(*)

بآيات بينات من الذكر الحكيم افتتح اليوم الدراسي الذي نظمه المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إسيسكو" ومعهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب بفاس في موضوع:

المعجم التاريخي للمصطلح التربوي من خلال التراث الإسلامي

وذلك يوم السبت 4 ربيع الثاني 1423 هـ موافق 15 يونيو 2002 وقد تناول الكلمة في الجلسة السيد نائب مدير المدرسة العليا للأساتذة بتطوان الدكتور حسن المجدوبي الذي رحب بالحاضرين من المهتمين والباحثين في المصطلح التربوي وأبرز أهمية الموضوع الذي سيدرسونه في هذا اليوم، وشكر الأساتذة الباحثين أصحاب البحوث والدراسات التي ستلقى في جلساته العلمية، كما رحب بالسيد ممثل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إسيسكو"، والسيد مدير معهد الدراسات المصطلحية بفاس، وشكرهما على التعاون المستمر مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية، في تنظيم هذا اليوم الدراسي.

- أستاذ بالمدرسة العليا للأساتذة ـــ تطوان، المغرب.

وفي كلمة بالمناسبة، أكد السيد ممثل المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إسيسكو" الأستاذ حسن الحموي المكلف بمديرية التربية بالمنظمة، على الأهمية القصوى التي توليها المنظمة لكافة أشكال التعاون مع المنتديات والمراكز العلمية التربوية على الصعيد الوطني والإقليمي والدولي في إنجاز مشاريع علمية جادة وهادفة، وذكر بالنجاح الذي عرفه اليوم الدراسي الأول الذي نظمه المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية بتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إسيسكو" في موضوع "آفاق البحث التربوي في الدراسات الإسلامية" وذلك يوم 18 ماي 2002 مما دفع المنظمة إلى تعزيز فرص التعاون مع المركز بتنظيم هذا اليوم الدراسي الثاني في موضوع: "المعجم التاريخي للمصطلح التربوي من خلال التراث الإسلامي"، كما تحدث عن الأهمية الكبرى التي يكتسبها إنجاز المعجم التاريخي للمصطلح التربوي من خلال التراث الإسلامي مما سيعزز المفاهيم التربوية الإسلامية الأصيلة ويقلص من الاعتماد على المصطلح التربوي الغربي لارتباطه بحمولات فلسفية وإيديولوجية خاصة قد لا تنسجم بالضرورة مع خصوصياتنا الحضارية معبراً عن دعم المنظمة لهذا المشروع وللعاملين به متمنيا لهم كامل التوفيق لإتمام هذا العمل العلمي الهام.

وفي كلمة بالمناسبة ذكر رئيس المكتب التنفيذي للمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية بالأهمية التي يوليها المركز للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية المحترمة للشروط العلمية والموضوعية. وخاصة المشاريع القائمة على الجهود الجماعية المتكاملة والمتعددة التخصصات وأشاد بالجهود التي يبذلها فريق العمل في إعداد معجم المصطلحات التربوية من خلال التراث الإسلامي منذ بداية المشروع سنة 1995. ومختلف المراحل التي قطعها لحد الساعة، والخطوات المتبقية لهذا المشروع مبرزاً أن هذا اليوم الدراسي يأتي في سياق تقديم هذه الجهود ورسم آفاق العمل المقبلة.

واغتنم هذه الفرصة ليشكر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إسيسكو" ومعهد الدراسات المصطلحية بفاس على تعاونهما مع المركز من أجل دعم خطوات عمل فريق البحث بتنظيم هذا اليوم الدراسي الذي سيكون دفعة قوية للاستمرار بعزيمة وإصرار إلى أن يرى هذا المعجم النور بفضل التعاون المثمر بين كافة الجهات المهتمة.

وبعد ذلك، انطلقت الجلسة الأولى لليوم الدراسي برئاسة الدكتور أحمد الزباخ عضو المكتب التنفيذي للمركزم المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية بمحاضرة علمية أكاديمية ألقاها فضيلة الدكتور الشاهد البوشيخي مدير معهد الدراسات المصطلحية بفاس تحت عنوان: نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية.

تناول فيه بالدرس والتحليل سبعة مسائل جوهرية هي على التوالي:

1- مقدمة في الواقع الحالي للاهتمامات المصطلحية.

2- مفهوم المسألة المصطلحية.

3- أبعاد المسألة المصطلحية.

4- مجالات المسألة المصطلحية.

5- المسألة المصطلحية والشهود الحضاري.

6- المسألة المصطلحية وتحديات العولمة.

7- خاتمة في مستعجلات المسألة المصطلحية.

وتلت هذه المحاضرة مناقشة شارك فيها الحاضرون بمقاربة إشكالات الدراسات المصطلحية وخاصة في مجال التربية.

وبعد استراحة لأداء صلاة الظهر وحفل شاي الذي أقامته المدرسة العليا للأساتذة بتطوان على شرف الحاضرين في هذا اليوم الدراسي، انطلقت الجلسة الثانية برئاسة الأستاذ محمد الحضراتي عضو مؤسس للمركز بعرض تحت عنوان:

"دراسة المفاهيم التربوية، مفهوم التربية الإسلامية نموذجا" لأستاذين محمد الراضي والسعيد الزاهري من المدرسة العليا للأساتذة بتطوان، وتكون العرض من شقين أولهما يستعرض الإطار النظري لدراسة المفاهيم التربوية وثانيهما يستعرض نتائج بحث ميداني حول تمثلات مفهوم التربية الإسلامية لدى تلاميذ التعليم الثانوي في علاقتها بالمفاهيم التربوية المعاصرة وذلك بتطبيق نظام الخريطة المفاهيمية، وقد أبرز الباحثان أن تطبيق هذا النظام لدراسته تمثلات مفهوم التربية الإسلامية لدى التلاميذ كشف أن مجالات الارتباط تتحدد في العقائد والعبادات، وأن الارتباط بقضايا البيئة والصحة والإعلام والاقتصاد والأسرة كمجالات لصيقة بالتربية الإسلامية ضعيف جدا في أذهان التلاميذ مما ينعكس سلبا على تصور التلاميذ لشمولية الإسلام لقضايا الحياة الشيء الذي يتطلب علاجا عاجلا من خلال إعادة النظر في البرامج والمناهج وطرق ووسائل تدريس المادة.

وبعد ذلك ألقى الدكتور خالد الصمدي منسق مشروع معجم المصطلحات التربوية من خلال التراث الإسلامي، حيث قدم إنجازات فريق البحث واستشراف آفاق العمل المشترك مع الجهات المهتمة بالتربية والدراسات المصطلحية محددا المراحل الأساسية التي قطعها المشروع في:

- معجم المصطلحات التربوية من خلال القرآن الكريم.
- معجم المصطلحات من خلال كتاب العلم والأدب في كتب السنة.
- معجم المصطلحات التربوية من خلال التراث التربوي لعلماء التربية المسلمين من حوالي اثني عشر كتابا في التربية عبر التاريخ.
- مرحلة التصنيف الأفقي للمصطلحات وهي قيد الإعداد.

وطلب من الباحثين والدارسين التعاون في إتمام هذا المشروع بدراسته وتقويمه وإتمام المراحل المتبقية منه والتعاون على نشره وتداوله.

وبعد ذلك قدم الدكتور رشيد برهون رئيس شعبة الترجمة بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان بحثه القيم في موضوع "بعض قضايا ترجمة المصطلح التربوي الإسلامي"، حيث أبرز من خلال أمثلة من الكتابات التربوية الفرنسية الخلل الكبير الذي يقع في ترجمة كثير من المصطلحات التربوية الإسلامية إلى اللغات الأخرى بشكل يغير معناها والمقصد منها أصلاً مما يكون له تأثير كبير على بناء مفاهيم وتصورات الدارسين للفكر التربوي الإسلامي. وقد حدد الدكتور رشيد الأسباب الذاتية الموضوعية لهذا الخلط في الترجمة داعيا إلى ضرورة تظافر الجهود لرد الأمر إلى نصابه من خلال مقترحات عملية تتركز بالأساس على استجلاء الأبعاد الثقافية والحضارية للمصطلح التربوي الإسلامي والرسالة السامية للترجمة كوسيلة للتواصل.

واختتم اليوم الدراسي بعرض للأستاذ مصطفى فوضيل خبير معهد الدراسات المصطلحية بفاس الذي حدد فيه تصور المعهد لإعداد "المعجم التاريخي للمصطلح التربوي من خلال التراث الإسلامي" المتكون من العناصر التالية:

- الغرض من المشروع.
- مفهوم المعجم التاريخي.
- مفهوم المصطلحات التربوية.
- مفهوم المعجم التاريخي للمصطلحات التربوية.
- علاقة هذا المشروع بالمشروع العام لمعهد الدراسات المصطلحية.
- موجبات البحث في المشروع.
- أهداف المشروع.
- مراحل إنجاز المشروع.
- وسائل إنجاز المشروع.
- هيأة الإشراف على المشروع.

وختم عرضه ببيان المسؤولية الملقاة على عاتق الباحثين في التربية لإتمام هذا المشروع.

وتلت هذه العروض مناقشات هامة لدى الحاضرين:

وختم اليوم الدراسي بتشكيل فريق عمل بالمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية لإتمام المراحل المتبقية من المشروع بتنسيق مع معهد الدراسات المصطلحية بفاس.

وفي الكلمة الختامية لليوم الدراسي أكد رئيس المكتب التنفيذي للمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية على أهمية العمل المشترك لإنجاز مشاريع البحوث التربوية شاكراً كل الجهات التي أسهمت في إنجاح هذا اليوم الدراسي وختم الجمع بآيات بينات من الذكر الحكيم.

هذا وستعمل المدرسة العليا للأساتذة بتطوان على طبع الأبحاث والدراسات التي عرضت في هذا اليوم الدراسي تعميماً للفائدة.

وراقيات مصطلحية

- وراقية عن المفاهيم القرآنية

إعداد فريدة زمرد

2017-11-15 08:52

2017-11-15 08:34

وراقية عن المفاهيم القرآنية

إعداد: دة. فريدة زمرّد(*)

نتابع ضمن هذا العدد عرض الجزء الثاني من وراقية المفاهيم القرآنية، وهي مخصصة للدراسات والأبحاث والمقالات التي درست لفظا أو مفهوماً قرآنيا نوعاً من الدرس، سواء أكان ذلك محصوراً في مجال القرآن الكريم فقط أم تعدّاه إلى مجال السنة، إذ كثيراً ما يُقرن في مثل هذه الدراسات بين القرآن والحديث أو الكتاب والسنة. وقد رُتبت الوراقية ترتيبا ألفبائيا.

أولا- الأبحاث والدراسات:

1) **أسماء الجوع في القرآن الكريم.** محمد إبراهيم عبادة. منشأة المعارف بالإسكندرية. 2002م.

2) **الألوان في القرآن الكريم.** عبد المنعم الهاشمي. دار ابن حزم – بيروت، 1999.

3) **التقوى في هدي الكتاب والسنة**،محمد أديب صالح. دار القلم – دمشق. 2000م.

4) **الجدال في القرآن.** حسن الشرقاوي. منشأة المعارف بالإسكندرية. 2002م.

5) **الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث.** محمد عزة دروزة. الناشر للطباعة والتوزيع والإعلان. 1990م.

6) **الحب والبغض في القرآن الكريم.** مها يوسف جار الله الجار لله. دار ابن حزم – بيروت. 2001م.

7) **الحق والخلق والفرق في القرآن الكريم.** طلال غزال. دار الكتب العلمية – بيروت. 1999م.

(*) – أستاذة بدار الحديث الحسنية.بالرباط، المغرب..

8) **الحوار في القرآن.** محمد حسين فضل الله. دار الملاك. (د. ت).

9) **خلق الصبر في الكتاب والسنة.** عبد الحميد الشواربي. منشأة المعارف بالإسكندرية. 2002م.

10) **الدعاء في القرآن الكريم.** محمد محمود عبوزوين. دار الكتب العلمية – بيروت. 2002م.

11) **السحر في القرآن الكريم.** عبد المنعم الهاشمي. دار ابن حزم – بيروت. 1999م.

12) **السمع والبصر في القرآن الكريم.** علي محمد سلامه. طرابلس– ليبيا. ط:1، 1986م.

13) **الصبر في القرآن الكريم.** يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة (د. ت).

14) **الصدق في القرآن الكريم. دراسة موضوعية.** مذكر محمد عارف. مكتبة الرشد – الرياض. ط:1. 1998م.

15) **صفات "عباد الرحمن" في القرآن.** عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. دار القلم – دمشق. 2000م.

16) **الصيام ورمضان في السنة والقرآن.** عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. دار القلم – دمشق. 2000م.

17) **العقل والعلم في القرآن الكريم.** يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة (د. ت).

18) **المصطلحات الأربعة في القرآن.** أبو الأعلى المودودي. تعريب محمد كاظم سباق دار العروبة للدعوة الإسلامية – لاهور. 1955م.

19) **مصطلحات قرآنية.** صالح عظيمة. الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية. دار النصر – بيروت. ط:1. 1994م.

20) **مفاهيم قرآنية.** محمد أحمد خلف الله. سلسلة عالم العرفة (79). الكويت. مطابع الرسالة. 1984م.

21) **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة.** محمد علي الجوزو. دار العلم للملايين – بيروت. ط:1. 1980م.

22) **مفهوم الكنز في الإسلام. دراسة في دلالة المصطلح القرآني.** عبد الرحمن حللي. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر. ط: 1. 2002م.

23) **النبوة والأنبياء في ضوء القرآن.** أبو الحسن الندوي. دار القلم – دمشق. ط: 7. 2000م.

24) **الهداية في القرآن الكريم، مفهومها وخصائصها.** نشوة العلواني. دار اقرأ. ط:1. 2002م.

25) **الهجرة والنصرة في القرآن الكريم.** موسى بناي العليلي. الدار العربية للموسوعات – بيروت. 1989م.

26) **اليوم الآخر (بحث قرآني).** حسين مظاهري. دار القلم – بيروت. 2000م.

ثانيا: المقالات:

27) **حول مصطلح الإنسان في القرآن.** محمد أحمد العزب. الأمة. ع: 9-10-11. س:1. 1401هـ-1981م.

28) **الدار في القرآن الكريم.** محمد بللي الفوتي. الإرشاد (المغرب) ع:16-س:16. أكتوبر 1984. (ص:32-36).

29) **دلالة المصطلح القرآني: "العلقة" في علم الأجنة،** حسين إسكندر، المؤتمر العالمي الثاني للطب الإسلامي. وزارة الصحة العمومية. الكويت. 1402هـ1982م.

30) **رؤية هندسية لبعض المصطلحات الإنشائية والمعمارية في سور القرآن الكريم.** سامي ميري كاظم. آفاق الثقافة والتراث. العددان: 25-26. 1420 هـ-1999م. (ص: 143-152).

31) **مصطلح الشهادة على الناس في القرآن الكريم وأبعاده الحضارية.** عبد المجيد النجار. ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية. كلية الآداب فاس، سايس. شعبة الدراسات الإسلامية ومعهد الدراسات المصطلحية. كلية الآداب ظهر المهراز – فاس. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط. 1996. الجزء الأول: (ص: 287 – 336).

32) **مصطلحات: النفاق،** عثمان جمعة ضميرية. البيان (لندن) ع: 70. 1993 (ص: 12 – 17)

33) **مصطلحات قرآنية: تسميات لأهل الكتاب.** صدقي البيك. الأمة. ع: 21. س:2. 1982 (ص: 86 – 89).

34) **معاني المحكم والمتشابه في القرآن.** حسن فرحات. مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. الكويت. ع: 5. سنة 1986.

35) **مفهوم البركة في القرآن.** مصطفى فوضيل. منار الإسلام. ع: 9. 1998 (ص: 84 – 93).

36) **مفهوم الظلم في القرآن الكريم.** مصطفى فوضيل. ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإنسانية. ج: 1 (ص: 381 – 406).

ثالثا: ملحقات بالمفاهيم القرآنية:

37) **الإسلام لله تعالى في سورة البقرة** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

38) **الابتلاء والولاء في سورة العنكبوت** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

39) **التدبير والتنزيل في سورة السجدة** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

40) **الثناء والدعاء في سورة الفاتحة** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

41) **الحلال والحرام في سورة المائدة** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

42) **الدعوة والهداية في سورة إبراهيم** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

43) **الرسالة والساعة في سورة سبأ** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

44) **المسؤولية والجزاء في سورة هود** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

45) **الوحي والنبوة في سورة يوسف** (ضمن: "التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم" عبد الحميد محمود طهمار. دار القلم – دمشق. 2000م).

46) **اليهود في القرآن**. عفيف عبد الفتاح طباره. دار العلم للملايين (د. ت).

47) **طيور وحيوانات ذكرت في القرآن الكريم** (باللغة الإنجليزية). نور جفالي. دار ابن حزم – بيروت. 2000م.

2017-11-15 08:34

أخبار مصطلحية

- من أخبار المصطلح (2001-2002)

إعداد: د. رشيد سلاوي

2017-11-15 08:52

2017-11-15 08:52

من أخبار المصطلح(*)

(2001 - 2002)

إعداد : د. رشيد سلاوي(**)

1 - كتب :

● **بيان كشف الألفاظ** . الأبذي . تح : د. خالد فهمي . راجعه وقدم له : أ. د. رمضان عبد التواب. الطبعة الأولى : 2002م.(65 صفحة) .

● **تأصيل المفاهيم المعاصرة** - دراسة وتحليل. أنور ماجد عشقي . الطبعة الأولى . دار الشروق - السعودية - جدة . (362 صفحة).

● **التعريب ونظرية التخطيط اللغوي :دراسة وتطبيق عن تعريب المصطلحات السعودية** .د.سعد بن هادي القحطاني . مركز دراسة الوحدة العربية- لبنان - بيروت . الطبعة الأولى : 2002م. (131صفحة) .

● **حرب المصطلحات ! (دراسة تصحيحية للمفاهيم والمصطلحات المتداولة في الإعلام العربي حول قضية الصراع العربي الصهيوني)** . مشاركة : د. عبد الوهاب المسيري ، د. أحمد صدقي الدجاني ، د. حنان عشراوي ، أ .

---

* - يرجى من جميع المهتمين بالمصطلح ، تزويد "المجلة" بما جدّ من أخبار المصطلح ، للإعلان عنه في هذا الركن بانتظام .

(**) ــ أستاذ بكلية الآداب سايس ــ فاس، المغرب .

محمد السماك ، أ . أبو السعود إبراهيم ، أ . مشهور الحبّازي ، أ . نعيم الطوباسي، أ. فايز قنديل . تحرير : أحمد عبد الرحيم . إشراف وتقديم : صلاح الدين حافظ. الطبعة الأولى : القاهرة 2002م .

● **دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب** . شحادة الخوري . الطبعة الأولى: 2001م. دار الطليعة الجديدة ـ بيروت ـ لبنان . (جزآن).

● **المختصر في المسميات والمصطلحات التاريخية والجغرافية** . إبراهيم بن يوسف بن علي الأقصم . الطبعة الأولى : 2001م . دار المجتمع للنشر والتوزيع ـ جدة السعودية . (262 صفحة).

● **مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية** . د. الشاهد البوشيخي. الطبعة الأولى، محرم 1423م ، موافق أبريل 2002م ، مطبعة آنفو ـ برانت . (43 صفحة).

● **المصطلح اللساني والأدبي في درس اللغة العربية بالتعليم الثانوي (وقائع يوم دراسي)**. مجموعة من الأساتذة ، منشورات المدرسة العليا للأساتذة بمكناس (2002)

● **مصطلحات المذاهب الفقهية .. وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات** . مريم محمد صالح الظفيري . دار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى : 1422ه / 2002م . (456 صفحة) .

● **مصطلحات يهودية..احذروها**. عيسى القدومي. الطبعة الأولى: 1423ه/2002م. مركز بيت المقدس للدراسات التوثيقية . (75صفحة) .

● **معجم مصطلحات نقد الرواية**. لطيف زيتوني. الطبعة الأولى: 2002م. مكتبة لبنان ناشرون ودار النهار للنشر بيروت . (235 صفحة) .

● **مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف.** دة . فريدة زمرد. الطبعة الأولى: أكتوبر 2001 . مطبوعات معهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب ظهر المهراز فاس (سلسلة الرسائل الجامعية:2). (300 صفحة).

● **نظرات في المصطلح والمنهج (سلسلة دراسات مصطلحية: 2).** د.الشاهد البوشيخي. الطبعة الأولى : غشت 2002 . مطبعة آنفو - برينت فاس. (69 صفحة).

● **نقل المصطلح اللساني في مطلع القرن العشرين** . تحقيق : د. محيي الدين محسب . الطبعة الأولى : 2001م . دار الهادي - القاهرة . (191 صفحة).

2 - مقالات :

●**إشكالية المصطلح في النقد الروائي العربي** . د . عبد العالي بوطيب . مجلة البيان (الكويت) العدد : 374 سبتمبر 2001 . (ص : 7 - 15).

●**أولية المنهج الوصفي في الدراسة المصطلحية** . د. عبد الحفيظ الهاشمي. مجلة علامات في النقد (النادي الأدبي بجدة) المجلد: 12، العدد: 45 سبتمبر 2002. (ص:397- 416).

●**التداخل المصطلحي في التراث العربي.** د. زكريا أرسلان . مجلة جذور(النادي الأدبي بجدة) . السنة الخامسة، العدد : 10، سبتمبر2002 . (ص: 211- 230) .

●**حول الأسلوبية الإحصائية : المصطلح ومنهج تطبيقه** . محمد عبد العزيز الموافي . علامات في النقد(النادي الأدبي بجدة) ، المجلد : 11، الجزء 42 ، دجنبر 2001م. (ص:85 - 126).

●**الدلالة الاصطلاحية عند النحاة وارتباطها بالمجال التطبيقي.** محمد عبد العزيز الدباغ.مجلة المنهل (السعودية) ، العدد : 579 المجلد 64 العام 68 /المحرم /صفر 1423هـ - مارس أبريل 2002م. (ص: 72 - 81) .

● **دور المصطلح في تأصيل العلوم** . محمد كمال . المجلة العربية (السعودية). العدد:302 السنة 27 ربيع الأول 1423ه - يونيو 2002م .(ص:90 - 91).

●**القصة القصيرة : المصطلح (نشأته وتطوره)** . د. سهام ناصر . مجلة البيان (الكويت) ، العددان: 384 - 385 يوليوز - أغسطس 2002 .(ص:7- 20).

● **اللغة العامة واللغة الخاصة . خصائص اللغة العلمية** . د. علي القاسمي . مجلة اللسان العربي (مكتب تنسيق التعريب). العدد الرابع والخمسون شوال 1423هـ ديسمبر 2002م. ص : 26 - 31 .

●**مسيرة المصطلح الطبي السني في الحضارة الإسلامية** . د. فؤاد الذاكري. مجلة اللسان العربي (مكتب تنسيق التعريب). العدد الرابع والخمسون شوال 1423هـ ديسمبر 2002م. ص : 32 - 40 .

● **مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية** . د . الشاهد البوشيخي. الفيصل (السعودية): العدد: 307 المحرم 1423ه/مارس ، أبريل 2002م . (ص17 - 26) .

● **المصطلح العلمي عند العرب : تاريخه ومصادره** د. محمد حسن عبد العزيز. مجلة اللسان العربي (مكتب تنسيق التعريب). العدد الرابع والخمسون شوال 1423هـ ديسمبر 2002م. ص : 9 - 25 .

● **مصطلحات في حظر التجارب النووية** . مكتب الأمم المتحدة . مجلة اللسان العربي (مكتب تنسيق التعريب) العدد:53يونيو 2002م.(ص 42 - 6).

- **المصطلحات والرموز للقراء في كتب القراءات** . أ.د . حاتم صالح الضامن. آفاق الثقافة والتراث السنة 9 ـ العدد:36 شوال 1422 يناير 2002 (ص: 6 ـ 16).
- **مفاهيم في السميائيات** . سعيد بنكراد . مجلة علامات (المغرب) العدد: 17 ـ 2002م. (ص : 85 ـ 91).
- **مفاهيم في النقد المسرحي** . د.يونس الوليدي . مجلة علامات (المغرب) العدد 17 ـ 2002 م . (ص: 101 ـ 107).
- **مقدمة الكتاب في اللغة والاصطلاح**. د. عباس رحيلة. مجلة جذور (النادي الثقافي بجدة) السنة الخامسة، العدد:11، دجنبر:2002م.(ص:313 ـ 330).

3 ـ رسائل جامعية في المصطلح

- **ألفاظ الظلمة والنور في القرآن الكريم (دراسة دلالية)** (رسالة ماجستير). إعداد الباحث: عبد الكريم مصلح البحلة . إشراف : أ.د هاشم شلاش النعيمي .تاريخ المناقشة:2001م. كلية التربية ـ الجامعة المستنصرية (237 صفحة) .
- **شرح عقد الدرر في نظم نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر** للحافظ محمد العربي الفاسي (دراسة وتحقيق). إعداد الباحث: سالم الباشي. إشراف: د.إدريس نقوري. تاريخ المناقشة : 29 ماي 2001م . كلية الآداب ـ الجديدة .
- **الطبيعة النسقية للمصطلحات الصوتية** (دكتوراه الدولة) إعداد الباحث: يوسف فضل محمد أبو دقة . إشراف : د. عبد الغني أبو العزم و د. مصطفى غلفان . تاريخ المناقشة : 07 / 12 / 2001م. كلية الآداب عين الشق الدار البيضاء .

● **اللغة النحوية العربية القديمة قضايا إبستمولوجية ومصطلحية.**(دكتوراه الدولة).إعداد الباحث : زكريا أرسلان . إشراف : د. أحمد صابر. تاريخ المناقشة: 16 فبراير 2002م. كلية الآداب ـ أكادير.

● **المصطلح الأصولي عند أبي الوليد الباجي ، دراسة وصفية مقارنة.** (دكتوراه). إعداد الباحث : العربي البوهالي .إشراف : د. محمد الروكي . تاريخ المناقشة:2001 ـ 2002م. كلية الآداب ـ الرباط .

● **مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي** .(دكتوراه الدولة). إعداد الباحث:إدريس الفاسي الفهري .إشراف: د. الشاهد البوشيخي.تاريخ المناقشة : 30 / 01/ 2002م . كلية الآداب ظهر المهراز ـ فاس.

● **المصطلح البلاغي عند النحاة وتطوره** . (دكتوراه الدولة).إعداد الباحث: عبد الحي الورياكلي القرشي. إشراف:د.محمد بوحمدي. تاريخ المناقشة: 06 / 02 / 2002م . كلية الآداب ـ ظهر المهراز، فاس.

● **المصطلح العلمي المختص في كتب الأدوية المفردة ، معجم الأدوية المفردة مستخرج من كتاب القانون في الطب لأبي الحسن ابن سينا.** إعداد الباحثة:ربيعة العود. إشراف:د.عبد الغني أبو العزم. تاريخ المناقشة: 2001/06/15م.

● **مصطلح المصلحة المرسلة والاستحسان عند الأصوليين وتطبيقاتهما الفقهية.**(دكتوراه) إعداد الباحث: عبد اللطيف العلمي. إشراف : د. محمد الروكي .. تاريخ المناقشة : 2000 ـ 2001م . كلية الآداب ـ الرباط .

● **المصطلح النقدي في تراث العقاد الأدبي** . (دكتوراه الدولة).إعداد الباحث : عبد الحفيظ الهاشمي . إشراف : د. الشاهد البوشيخي . تاريخ المناقشة : 16 / 02 / 2002م. كلية الآداب ـ وجدة .

● **مصطلح النقد في تراث محمد مندور.** (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: رشيد سلاوي. إشراف: د.الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: 2002/01/23م. كلية الآداب ـ ظهر المهراز ـ فاس.

● **المصطلح القرائي في تراث الإمام أبي عمرو الداني** (ت444هـ). (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث : توفيق العبقري .إشراف : د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة : 2002/02 م. كلية الآداب ظهر المهراز ـ فاس .

● **معجم المصطلحات النقدية عند رولان بارت .** (دكتوراه) . إعداد الباحث: عبد العزيز السراج. إشراف: د.رشيد بنحدو . تاريخ المناقشة : 25 / 06 / 2002م. كلية الآداب ـ ظهر المهراز ـ فاس المغرب .

● **مفهوم الحق في القرآن الكريم ، دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي .** (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث : عبد الرزاق الوزكيتي . إشراف : د. إدريس نقوري . تاريخ المناقشة : 2001/10/03م.كلية الآداب الجديدة.

● **مفهوم العلم في القرآن الكريم (دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي).** (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: مصطفى فوضيل. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: 16 /07/ 2002م . كلية الآداب ـ ظهر المهراز ـ فاس المغرب .

● **النقد ومصطلحاته عند الأصوليين (دكتوراه الدولة).** إعداد الباحث: عبد الكريم الواطي. إشراف: د.إدريس نقوري . تاريخ المناقشة: 18 / 02 / 2002م. كلية الآداب ـ الجديدة.

4 ـ مؤتمرات وندوات :

●**مؤتمر : "تعريب الألفاظ والمصطلحات الشرقية".**

تنظيم : قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب ، جامعة المنصورة ، مصر.

تاريخ المؤتمر : 12 مارس 2002م.

●**ندوة : المعاجم ثنائية اللغة : قضايا ومشكلات (الدورة الثالثة).**

تنظيم: الجمعية المغربية للدراسات المعجمية بتعاون مع مجموعة البحث والتكوين في علوم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ عين الشق ـ الدار البيضاء.

تاريخ الندوة : أبريل 2002م.

●**ندوة : المعجم العربي .**

تنظيم : مجمع اللغة العربية بدمشق .

مكان الندوة : دمشق ـ سوريا .

تاريخ الندوة : 6 ـ 9 شعبان 1422 ه الموافق 22 ـ 25 أكتوبر 2001

●**ندوة : استثمار المصطلح الموحد الصادر عن مؤتمرات التعريب.**

تنظيم مشترك بين كلية الآداب بالرباط ، ومكتب تنسيق التعريب.

مكان الندوة : كلية الآداب الرباط.

تاريخ الندوة : 2001.

5 ـ محاضرات ومشاركات في ندوات:

●**محاضرة : نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية.**

اسم المحاضر : أ.د.الشاهد البوشيخي

مكان المحاضرة : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

تاريخ المحاضرة : 30 شوال 1422ه ـ الموافق 15 يناير 2002م .

• مشاركة بعرض تحت عنوان : " **أثر مدرسة المنار في تجديد فهم المصطلح القرآني** (من خلال تفسير المنار) في ندوة " **أثر المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي**" التي نظمتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية ـ القاهرة ـ 8 ـ 9 /10 / 2002.

اسم المشارك : أ.د. الشاهد البوشيخي .

2017-11-15 08:55

بسم الله الرحمن الرحيم

معهد الدراسات المصطلحية

معهد الدراسات المصطلحية: مؤسسة للبحث العلمي، متخصصة في البحوث والدراسات المصطلحية.

أنشئ بكلية الآداب — ظهر المهراز- جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، في 6 ذي الحجة 1413 الموافق 28 ماي 1993، للعمل على :

- **تبيّن التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية وبيانه**؛ ذلك بأنها تتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات.

- **سد بعض حاجة الأمة في مجال المصطلح**، بالتخطيط لإنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العربية، وفق خطة علمية منهجية متكاملة.

- **تطوير البحث في المصطلح**؛ نظريات ومفاهيم، مناهج ووسائل... في التاريخ والواقع معا.

ويسعى المعهد إلى تحقيق أهدافه بعدة وسائل منها:

- إقامة الندوات والمدارسات العلمية والدورات التدريبية المتخصصة.
- إنشاء مجموعات للبحث في المصطلح، في مختلف العلوم.
- تشجيع البحوث والدراسات المصطلحية وتوجيهها ونشر المتميز منها.

وللمعهد مجموعات بحث تنسق معه في عدد من الجامعات، كما أن له أشكالاً من التعاون العلمي المشترك مع عدد من المؤسسات والمراكز العلمية.

معهد الدراسات المصطلحية

ص ب: 6012 فاس 30024 المغرب

الهاتف والناسوخ : 55732275 (212)

العنوان الإلكتروني : almustalaheya@maktoob.com

مطبعة النجاح الجديدة

الدار البيضاء

الإيداع القانوني رقم : 2000/16

دِرَاسَات مُصْطَلَحِيَّة

مجلة حولية محكمة يصدرها معهد الدراسات المصطلحية

العدد الثاني : 1423هـ - 2002م

2017-11-15 03:55 FastStone